1001 1343452

Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen

III. Theil:

Supplementum Clementinum.

ERLANGEN.
Verlag von Andreas Deichert.
1884.

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen.

III. Theil:

Supplementum Clementinum.

ERLANGEN.
Verlag von Andreas Deichert.
1884.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—16

I. Materialien . . . . . 17—103

I. Protrepticus 17

II. Paedagogus 18

III. Stromateis (Epitomae, Eclogae) 21

IV. Quis dives salvus 30

V. De pascha 32

VI. Canon ecclesiasticus 35

VIII. De continentia 37

IX. De principiis 38

X. De providentia 39

XI. Tractatus de ieiunio et de obtrectatione 44

XII. Cohortatio ad patientiam 44

XIII. In Amosum prophetam 45

XIV. Beabsichtigte Schriften 45

XV. Citate und Fragmente ungewisser Herkunft 47

XVI. Unechte Fragmente 61

XVII. Hypotyposeis.

Griechische Fragmente 64

Adumbrationes in epistolas catholicas 79

Anmerkungen dazu 93

II. Untersuchungen . . . . . 104—176

I. Das achte Buch der Stromateis 104

II. Die Hypotyposen 130

III. Zur Geschichte des Clemens 156

Seite

Beilagen.

I. Kritische Fragen über den „liber Anatoli de ratione paschali“ 177
II. Fragmente eines Hieronymus Graecus 197
III. Nachträge zu Theophilus 198
IV. Zum Text von 1 Tim. 3, 16 277
V. Die „Lehre der zwölf Apostel“ 278
VI. Zusätze zu Clemens 319
Register 322–329

Berichtigungen.

S. 9 Z. 8 lies ϛωνδ statt ϛ′ωνδ.
S. 19 letzte Z. „Bandini“ statt „Baadini“.
S. 30 Mitte „Euagrii“ statt „Enagrii“.
S. 32 Z. 13 καὶ (vor Εἰρ.) statt καί.
S. 37 sollte der neue Abschnitt durch „VII“ statt durch „VIII“ bezeichnet sein u. s. w.
S. 52 Z. 5 καὶ statt καί.
S. 122 Z. 13 lies „gefolgt“ statt „gesetzt“.
S. 160 Z 6 lies „frg. 28‘ statt „frg. 27“.
S. 198 Z. 9 μονογενεῖ statt μονογεῖ.

Einleitung.

Für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons würden, da wir Bibelhandschriften aus vornicänischer Zeit nicht besitzen, die werthvollsten und am unmittelbarsten zu verwerthenden Quellen die der Auslegung der neutestamentlichen Schriften gewidmeten Schriften der Kirchenlehrer und Häretiker ältester Zeit sein. Es ist schmerzlich sich zu vergegenwärtigen, wie wenig uns davon erhalten ist. Die von unfreundlicher Hand herausgebrochenen Bruchstücke der fünf Bücher des Papias haben mehr Zank als Nutzen gestiftet. Von dem Evangeliencommentar des Basilides wissen wir sogut wie nichts; von demjenigen des Herakleon über das Evangelium des Johannes hat uns Origenes gerade soviel aufbewahrt, daß uns ein schwerlich je zu befriedigendes Verlangen nach dem Besitz des verlorenen Werkes quälen kann. Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien schien in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten zu sein; aber der erste ernstliche Versuch, dies näher nachzuweisen, scheint nur zur Befestigung der herkömmlichen Meinung von seiner Unechtheit dienen zu sollen. Von den biblischen Arbeiten des Hippolytus besitzen wir Titel und wenige Bruchstücke, und die wenigsten derselben beziehen sich auf das neue Testament. Kein einziger Commentar des Origenes ist uns vollständig im Original erhalten, und auf die Uebersetzungen derselben ist gerade in Bezug auf die für die Geschichte des Kanons wichtigen Auslassungen kein Verlaß. Von dem Commentar eines gewissen Heraklit über die paulinischen Briefe wissen wir nur, daß er vor der Zeit des Eusebius (h. e. V, 27) geschrieben wurde. Von den ausgedehnten exegetischen Arbeiten des Victorinus von Pettau ist uns nur der Commentar über die Apokalypse einigermaßen erhalten, nämlich in zwei Textgestalten, welche aber beide auf eine von ihrem

Urheber sehr offen eingestandene und genau beschriebene Interpolation zurückgehen. Das einzige Werk jener Jahrhunderte, welches die Riesenaufgabe einer Auslegung der ganzen heiligen Schrift beider Testamente lösen sollte, die Hypotyposen des Clemens von Alexandrien, hat ein mittleres Schicksal getroffen. Zwar die dunkle Kunde von der Existenz eines vollständigen Exemplars der Hypotyposen im Besitz des Patriarchen von Alexandrien, welche Fronton le Duc brieflich an H. Savile gelangen ließ [1]), hat sich seitdem nicht bestätigt. Aber recht zahlreiche kleine Fragmente haben uns die Griechen von Eusebius an bis zu Oecumenius und vielleicht noch Jüngere wie Macarius Chrysocephalus aufbewahrt; und ein großes zusammenhängendes Stück ist in einer lateinischen Uebersetzung des 6. Jahrhunderts erhalten. Diese Trümmer vollständiger, als bisher geschehen, zu sammeln, aber auch strenger zu sichten, besser zu ordnen und in zuverlässigerem Text herauszugeben, war die Absicht gegenwärtiger Arbeit. Aber aus mehr als einem Grunde war es nothwendig, über diesen Zweck hinauszugreifen.

Die zuerst von H. Valois [2]) hingeworfene Vermuthung, daß die in der florentiner Handschrift der Stromateis diesen angehängten „Epitomae ex Theodoto“ und „Eclogae propheticae“ einen Theil der Hypotyposen bilden, ist eine so feststehende Tradition geworden, daß man über die Hypotyposen nicht handeln kann, ohne über jene Stücke ein sicheres Urtheil zu haben und zu begründen. Im Anschluß an eine Vermuthung des D. Heinsius ging Bunsen noch weiter und nahm außer jenen beiden Gruppen von Excerpten auch noch das große Bruchstück, welches als 8. Buch der Stromateis überliefert ist, in die über-

1) Cf. Th. Ittig in der Vorrede zum Supplementum operum Clementis Alexandrini (Lipsiae 1700) § VI nach Montacutius, orig. eccl. II, 52.

2) In der Anm. zu Eus. h. e. V, 11. Er nennt da nur die Epitomae ex Theodoto, meinte aber auch die denselben folgenden Eclogae propheticae, wie seine Berufung auf ecl. 56, wo Pantänus genannt wird, beweist. Ihm folgten mit mehr oder weniger Zuversicht Fr. Combefis, bibl. gr. patrum auctarium novissimum (1672) I, 194 sqq.; R. Simon, histoire crit. des princ. comment. du N. T. (1693) p. 19; Th. Ittig, supplem. (1700) § V; J. A. Fabricius, bibl. gr. ed. Harles VII, 126. 132; und unter vielen Neueren auch Chr. C. J. Bunsen, analecta antenicaena (1854) I, 159. Jakobi in Herzog's R.-E.^{2} III, 276 möchte die Eclogae, aber nicht die Epitomae den Hypotyposen zuweisen. Westcott, Diction. of chr. biogr. I, 564 urtheilt, daß gegen die Zugehörigkeit beider Sammlungen zu den Hypotyposen kein gegründetes Bedenken vorliege.

haupt mit äußerster Kühnheit von ihm reconstruirten Hypotyposen auf. Es bedarf das Verhältnis aller dieser Stücke zu dem großen Werk der Stromateis einer erneuten Untersuchung, wenn unsere Kenntnis der Hypotyposen aus dem Bereich der Vermuthungen herauskommen soll. Nach einer anderen Richtung führte der Wunsch, die mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit den Hypotyposen beizuzählenden Fragmente zu vermehren, über die anfänglich ins Auge gefaßten Grenzen der Untersuchung hinaus. Es mußte zu dem Ende der ganze Wust der bereits gesammelten und größten Theils schon häufig gedruckten Fragmente des Clemens untersucht werden. Den ersten Anfang zu ihrer Sammlung machte J. Fell hinter seiner Ausgabe der Schrift „Quis dives salvus“ (1683). Ihm folgte Th. Ittig in dem schon erwähnten Supplementum, besonders in der ausführlichen Vorrede zu demselben (1700). Was E. Grabe für sein unvollendet gebliebenes Spicilegium gesammelt hatte, gelangte nach dessen Tod in den Besitz J. Potter's und wurde von diesem einfach an das von Ittig gesammelte Material angeschoben [1]) ohne Berücksichtigung der inzwischen von N. le Nourry veröffentlichten Stücke [2]). Diese reproducirte daher J. A. Fabricius und fügte einiges Neue hinzu [3]). Alles dies findet man, ohne daß ein ernstlicher Versuch zu ordnen und zu prüfen erkennbar würde, in den Ausgaben von Klotz, Migne und Dindorf zusammengestellt. Seit Potter hat kein Herausgeber auch nur die gedruckten Werke nachgeschlagen, aus welchen Potter's Vorgänger die Fragmente genommen haben, und sich davon Rechenschaft gegeben, ob diese Quellen erschöpft seien. L. Dindorf hat einige, wie es scheint nicht alle Bände der von Cramer herausgegebenen Catenen aufgeschlagen, aber nicht bemerkt, daß er dadurch nur verführt wurde, dieselben Fragmente zweimal drucken zu lassen, gelegentlich auch um Solches vermehrt, was gar nicht dem Clemens angehört. Man liest in den Ausgaben des Clemens, wie nachher im einzelnen gezeigt werden muß, unter dessen Fragmenten nicht Weniges, was dem Pseudoclemens von Rom, dem Philo und anderen Autoren angehört, und, was am verwunderlichsten ist, eine stattliche Zahl von Sätzen, welche die Herausgeber zugleich auch an ihrem rich-

1) Clementis Al. opera (1715) p. 1011—1025.
2) Apparatus ad biblioth. max. patrum (1703) I, 1334. 1335.
3) Hippolyti opera II, 66—74 (a. 1718).

tigen Platz in den vollständig erhaltenen Schriften des Clemens haben abdrucken lassen. Daneben vermißt man Vieles, was längst gedruckt, nur noch nicht gesammelt war und viel größeren Anspruch darauf hat, als Fragment des einen oder des anderen verlorenen Werks an seinen Platz gestellt zu werden, als manches seit Potter ungeprüft fortgepflanzte Fragment. Es war keine angenehme Arbeit, hier einige Ordnung zu schaffen. Aber nachdem sie gethan war, soweit es mir meine äußeren Verhältnisse und meine Kräfte gestatteten, und nachdem sich in Drucken und Handschriften ziemlich Vieles gefunden hatte, was gar nicht oder nicht genügend beachtet worden war, erschien es unrecht, dasjenige zurückzuhalten, was für die Hypotyposen, um die es mir anfangs allein zu thun war, ohne Belang ist. Es ist mir unter der Hand ein „Supplementum operum Clementis Alexandrini" entstanden, von dem ich mir und Anderen einigen Nutzen versprechen darf. Auch der Nachweis der Citate aus den erhaltenen Schriften des Clemens ist nicht nur von negativer Bedeutung als Schutz gegen angebliche Fragmente der verlorenen Schriften. Schon in textkritischer Hinsicht ist zumal für die auf einer einzigen Handschrift beruhenden Stromateis jedes Citat von Werth. Sodann gewinnt man eine gewisse Uebersicht über das Maß, in welchem die Schriften des Clemens auf die kirchliche Literatur der folgenden Jahrhunderte eingewirkt haben. In Bezug auf solche Schriften aber, wie die über das Pascha, will man es nicht vom Zufall abhängig wissen, ob Einer, der diese gebraucht, die Literatur der Bilderstreitigkeiten oder die mittelalterlichen Gnomologien durchstöbert. Das Inhaltsverzeichnis dieses Bandes wird leicht über die Anordnung orientiren. Außerdem aber schien es nothwendig, über einige oft und daher stets in abgekürzter Form citirte, gedruckte und handschriftliche Quellen eine alphabetisch geordnete Uebersicht vorauszuschicken.

Cat. Cord. in Luc. s. unter Cat. Nic. in Luc.

Cat. Cram. I—VIII = Catenae graecorum patrum in Novum Testamentum. Edidit J. A. Cramer, Oxonii 1840—44, voll. VIII.

Der erste Band, noch ohne den die ganze Sammlung umfassenden Titel, enthält eine Catene zu Matthaeus nach dem Coislin. 23 mit Nachträgen aus dem Bodleianus „Auct. T. 1. 4". Hierin finden sich 5 Citate aus Clemens, welche unten zu str. III, 97; IV, 30; IV, 138, und unter den Frg. ungewisser Her-

kunft Nr. 7. 8 angemerkt sind. Die in demselben Band enthaltene Catene zu Marcus bietet nichts von Cl., ebensowenig vol. II zu Lucas und Johannes. — Vol. III enthält nur das zu str. I, 154 notirte Citat. — Vol. IV p. 163 sqq. gibt das Bruchstück einer Catene zum Römerbrief nach dem Monacensis 412. Die drei darin enthaltenen clem. Citate habe ich mit der Hs. verglichen und zu str. II, 42; II, 47; IV, 96 notirt. — Vol. V gibt eine Catene zu I Cor. nach dem Parisiensis 227; die beiden clem. Citate sind zu str. I, 88 notirt. Die Catene zu II Cor. ist mit Oecumenius nächstverwandt, insbesondere auch in Bezug auf die beiden clem. Citate, welche unter die Frg. der Hypotyposen Nr. 8. 9 aufgenommen sind. — Vol. VI enthält nichts von Cl. — Vol. VII bringt in der zweiten dem Parisiensis 238 entnommenen Catene zum Hebräerbrief vier Citate, welche zu protr. 84; paed. I, 39; I, 85 und zu hypot. Nr. 14 angemerkt sind. — Vol. VIII enthält nur das unter den Frg. ungewisser Herkunft Nr. 13 Angemerkte.

Cat. Niceph. in Octat. = *Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν βασιλειῶν ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου ἐν Λειψίᾳ.* 2 voll. 1772. 1773. Nicephorus benutzte zwei Hss., welche er im Privatbesitz vornehmer Griechen in Konstantinopel fand. Die nach seinem Urtheil jüngere derselben war vom J. 1102 p. Chr. datirt, die andere hielt er für mindestens 100 Jahr älter. Nicephorus hat sich nun nicht damit begnügt die Hss. abzudrucken und nach Möglichkeit die Autoren der namenlosen Scholien zu entdecken, sondern hat auch die Catene aus den gedruckten Werken vervollständigt. Diese Zuthaten sind aber sämmtlich durch doppelten Stern gekennzeichnet. Darnach kommen die 54 so bezeichneten clem. Scholien, welche der Ausgabe von Potter entlehnt sind, von vorneherein in Abzug. Die 5 übrigbleibenden habe ich zu str. III, 95; V, 34 u. 35; VIII (ecl. 17) und unter den Frg. der Schrift über das Pascha (V Nr. 8) angeführt.

Cat. Nic. in Job = Catena graecorum patrum in b. Job collectore Niceta ed. P. Junius. Lond. 1637. Sie enthält den Namen *Κλήμεντος Ἀλεξανδρ.* nur einmal p. 59 an der Spitze eines ausführlichen Abschnitts; aber nur die ersten Sätze gehören, wie schon Potter p. 1011 bemerkte, dem Cl. an und sind zu str. IV, 160 notirt. Die Abweichung des Citats von dem gedruckten Text dieser Stelle im Anfang ist ein Werk des

Nicetas, welcher auch in seinen übrigen Catenen sehr häufig die den verschiedenartigsten Quellen entlehnten Scholien in einen gewissen Zusammenhang mit einander zu bringen bemüht war, und daher die Anfänge frei gestaltet und erst im Verlauf wörtlich abgeschrieben hat. Daß in diesem Falle alles Weitere, was auch noch Dindorf III, 490, 8 — 491, 29 mit abdrucken ließ, nicht dem Clemens angehört, ergibt sich erstlich daraus, daß es sich in str. IV, 160 und überhaupt in den vorhandenen Schriften des Cl. nicht findet; aber auch daraus, daß die Auslegung von Job 1, 29 hier eine der Auslegung in str. IV, 160 gerade entgegengesetzte ist. Es scheint sogar, daß mehr als ein Autor zu dieser irrthümlich dem Cl. angehängten Compilation seinen Beitrag geliefert hat. — Außerdem hatte Ittig, Suppl. p. 156 noch ein Stück unter die Frg. des Cl. gestellt, welches im Druck des Junius p. 502 das Lemma *Κυρίλλου* hat. Ittig folgte hierin der lateinischen Ausgabe derselben Catene, welche Comitolus 1587 hatte erscheinen lassen, obwohl Comitolus selbst bemerkt hatte, daß dasselbe Scholion bei Cyrillus wiederkehre.

Cat. Nic. in Matth. = Symbolarum in Matthaeum tomus alter, quo continetur catena patr. gr. triginta, collectore Niceta, interpr. B. Corderio. Tolosae 1647. In Bezug auf zwei der clem. Citate, welche darin vorkommen, kann man zweifeln, ob sie etwas Anderes als freie Wiedergabe von Stellen des Pädagogus sein wollen. Ich habe sie trotzdem zugleich mit einem dritten unter die Fragmente ungewisser Herkunft (XV Nr. 4—6) gestellt.

Cat. Nic(etae) in Jo(annem), verschieden von den durch Corderius (Antv. 1630) und Cramer (vol. II) herausgegebenen, bisher nicht gedruckt. Ich habe für dieselbe benutzt 1) den cod. M = Monacensis gr. 437, Pergamenths. saec. XI, am Schluß unvollständig, abbrechend mit der Erklärung von Jo. 8, 14, 2) den cod. N = Monacensis gr. 37, Papierhs. saec. XVI, vollständig erhalten. N ist nicht aus M, etwa vor dessen Verstümmelung, abgeschrieben, wie schon die Vergleichung der clem. Citate in beiden zeigt. In M sind anfangs die Seiten gezählt bis pag. 135, deren Rückseite gar nicht beziffert ist, von da an die Blätter, das nächstfolgende als fol. 64. Die Lemmata sind in beiden Hss. meist deutlich. Nur ein sonderbares Zeichen in M, ähnlich auch in N, konnte man allenfalls für *K. Αλ.* nehmen. Die Vergleichung von M fol. 115ª mit Basil. de spir. s. 66 zeigte aber, daß es vielmehr *Βασιλείου*

bedeuten solle, wofür sonst noch drei andere, ganz unmisverständliche Abkürzungen sich finden. Die in beiden Hss. vorkommenden clem. Citate sind von mir angemerkt zu protr. 10; paed. I, 15; I, 24; I, 38; I, 47; I, 60; II, 61—63; II, 73. 74 und unter Frg. ungewisser Herkunft (XV Nr. 11. 12).

Cat. Nic. in Luc. B. Corderius gab (Antv. 1628) eine lateinische Uebersetzung einer griechischen Catene heraus nach einer Hs. des Bessarion, welche im Katalog der Marcusbibliothek von Zanetti nicht erwähnt wird. Sie enthält aber nur einen Auszug aus der großen in 4 Bände (*τεύχη*) getheilten Catene des Nicetas zu Lucas. Das Proömium ist das gleiche wie in dem Vaticanus 1611 (Mai, script. vet. n. coll. IX, 626) und im Coislinianus 201 (Montfaucon, bibl. Coisl. p. 251), welche diesen Nicetas vollständig oder doch vollständiger zu enthalten scheinen. Dahin gehört auch der Vindobonensis theol. gr. 71 (olim 42 Lambecius ed. Kollarius III, 163), über welchen Prof. Dr. A. Vogel in Wien die große Güte gehabt hat mir genauere Nachricht zu geben. Er ist nicht nur zu Anfang verstümmelt, sondern bricht auch schon mit der Erklärung von Luc. 6, 21 ab (= Corderius p. 190 *ut apostolus testatur*). Der Monacensis 473 enthält nur den 2. der 4 Theile, in welche Nicetas diese riesengroße Catene getheilt hat, nämlich die Auslegung von Luc. 6, 17—11, 26, darin nichts von Clemens. Das einzige clem. Scholion, welches der Vindob. enthält, gebe ich nach erneuter Collation des Herrn Prof. Vogel unter den Frg. ungewisser Herkunft Nr. 8; die Citate bei Corderius p. 306. 353. 386 sq. 526 s. zu paed. I, 32. 96; II, 7. 26. 28. 29. Für das Scholion zu Luc. 16, 17 (Cord. p. 400) mußte Macarius Chrysocephalus nach Grabe den mir nicht zugänglichen Nicetas vertreten s. unten XV Nr. 9.

Leontius = *Λεοντίου πρεσβυτέρου καὶ Ἰωάννου τῶν ἱερῶν βιβλίον δεύτερον*, von Mai, script. vet. nova coll. VII, 83—109 im Auszug herausgegeben, ein durch genaue oder doch genau sein wollende Angabe seiner Quellen ausgezeichnetes theologisches Florilegium. Die clem. Citate sind nach den Seitenzahlen der Mai'schen Ausgabe zu paed. II, 46; str. IV, 141; str. VIII? (hinter VIII, 2); unter V *περὶ τοῦ πάσχα* Nr. 4—6 angemerkt.

Maximus = die loci communes des Maximus Confessor nach der Gesammtausgabe seiner Werke von Fr. Combefis, Paris 1675, tom. II, 528 sqq. Neben dieser Ausgabe der loci

communes hat eine selbständige Bedeutung nicht sowohl die griechische Ausgabe von C. Gesner (Tiguri 1546), als die gleichzeitig mit dieser Editio princeps erschienene lateinische Uebersetzung des Joannes Ribittus, welche nach der von C. Gesner nicht getreu wiedergegebenen griechischen Hs. angefertigt ist (Sententiarum sive capitum, theologicorum praecipue, ex sacris et profanis libris tomi tres, per Antonium et Maximum monachos olim collecti etc. Tiguri 1546, p. 179—263). In Bezug auf die ersten 8 und die Hälfte des 9. Kapitels beruht nämlich die Ausgabe des Combefis nicht auf einer Hs., sondern auf der unsicheren Grundlage der Princeps, in den übrigen Theilen aber auf einer anderen Hs. als der von Gesner und Ribittus benutzten. Cf. R. Dressler, Quaestiones criticae ad Maximi et Antonii gnomologias. Lips. 1869 p. 11 sq. Derselbe berichtet p. 16 sqq. über Hss. dieses Florilegiums. Aus dem Laurentianus plut. IX cod. 15, welcher von fol. 103^{b} an, dasselbe enthält, hat Professor Italo Pizzi in Florenz die Güte gehabt, für mich die clementinischen Citate abzuschreiben, welche schon von Bandini angezeigt waren. In derselben Hs. fol. 25^{a} — 103^{a} steht das Florilegium des Georgidios oder Georgides, worin nach dieser Hs., nicht nach der Ausgabe von Boissonade, einmal Clemens citirt wird s. unten zu paed. II, 52.

Melissa Ant. = die Melissa (Biene oder Blüthenlese) des Mönchs Antonius, welchem man gegen seine, seiner Abschreiber und seines ersten Herausgebers Absicht den persönlichen Beinamen Melissa gegeben hat cf. Fr. Ritschl, opusc. philol. I, 732; Dressler l. l. p. 7. Ich citire nach der schon erwähnten Ausgabe von C. Gesner, welche außer dem lateinischen Titel, welcher mit demjenigen der lateinischen Version gleichlautet, den entsprechenden griechischen hat (Tiguri 1546). Migne, dessen Cursus patrologicus in Jedermanns Hand ist, hat ohne Grund seiner Ausgabe dieser Melissa (tom. 136 col. 765 — 1244) die lateinische Uebersetzung des Ribittus und zwar nach einer nicht durchweg correcten kleinen Sonderausgabe (Antverp. 1560) zu Grunde gelegt und hauptsächlich dadurch einige Fehler hineingebracht. Ich habe darum die beiden genannten Ausgaben dieser Version mit der griechischen Princeps und mit Migne verglichen.

Melissa Monacensis = cod. Monacensis gr. 429, Papierhs. aus dem J. 1346. Der gegen Ende schwer lesbare Titel lautet:

ἀπομνημονευμάτων ἐκ διαφόρων ποιητῶν τε καὶ ῥητόρων ἔκ τε τῶν θύραθεν καὶ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱερᾶς καὶ φιλοθέου παιδείας ἑκάστη (d. h. ἑκάστῃ) τῶν προκειμένων ὑποθέσεων οἰκείως καὶ ἁρμοζόντως ἔχουσα. Jgn. Hardt, Catal. codd. gr. Mon. tom. IV, 321, gibt unrichtig an οἰκείων ἁρμοζόντως cf. dagegen auch Dressler l. l. p. 33 sq. Es scheint μέλισσα ergänzt werden zu müssen. Die Unterschrift fol. 130[b] lautet: ἡ παροῦσα μέλισσα ἐγράφη ἐν τῷ ϛ'ωνδ ἔτει μηνὶ ἰουλλ ιγ πρὸς ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ Νικηφόρου ἱερέως κτλ. In den weiter folgenden theilweise ausradirten, theilweise rothgeschriebenen Worten findet sich noch zweimal der Name μέλισσα. Diese in 56 Kapitel getheilte Gnomologie ist mit keiner der gedrukten Sammlungen identisch, wohl aber, wie Dressler p. 34 zeigt, nächstverwandt mit einem Baroccianus 143, welchen Potter p. 1020 nach Grabe's hinterlassenen Papieren einmal citirt. Cf. auch Grabe, spicileg. I, 269. Bei Dressler und im Katalog von Hardt findet man die Titel der Kapitel. Die clem. Citate habe ich zu paed. II, 45. 49. 51. 81. 90; str. II, 145. 146; IV, 141; VI, 102; VII, 62. 82 und unter den unechten Frg. zu Nr. 1—3 und 10 notirt. Sie sind sämmtlich auch in der einen oder anderen sonstigen Gnomologie erhalten. Dies gilt auch von einem Citat aus Theophilus Antiochenus fol. 77[b] = Parall. Vaticana (Jo. Dam. opp. ed. Lequien II, 564). Zweimal wird Clemens Romanus namentlich citirt fol. 12[b] = Maximus 556, ferner fol. 63[a] = Clem. homil. IV, 11 cf. Hilgenfeld, Clem. Rom. epist. (ed. 2) p. 86.

Par. Vat. und Par. Rup. = Die beiden Recensionen der dem Johannes Damascenus zugeschriebenen Gnomologie unter dem Titel Ἱερὰ παράλληλα nach der allein brauchbaren Ausgabe von M. Lequien (Jo. Dam. opera, Paris 1712, tom. II, 274—790), welcher die erstere nach einem cod. Vaticanus vollständig, die zweite, ältere und in jeder Hinsicht werthvollere nach einem cod. Rupefucaldinus (vom Cardinal Rochefoucauld dem Jesuitencollegium zu Paris geschenkt) im Auszuge herausgab. Diese Sammlungen sind von den Herausgebern der Werke des Clemens nur flüchtig angesehen worden. Der letzte Herausgeber, welcher den Namen verdient, J. Potter, scheint nicht im Besitz der damals noch neuen Ausgabe von Lequien gewesen zu sein. Daher der Mangel in den späteren Editionen des Clemens Von unersetzlichem Werthe wären diese Gnomologien für uns, wenn sie uns auch weiter nichts aufbewahrt hätten, als das

eine griechische Frg. zu 1 Jo. 2, 3, welches den lateinischen Adumbrationes in epistolas catholicas die clementinische Herkunft verbürgt.

* * *

Die am Schluß der folgenden Materiensammlung neu herausgegebenen „Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas catholicas“ hat zum ersten Mal Margarinus de la Bigne drucken lassen in der ersten Ausgabe seiner Sacra bibliotheca sanctorum patrum (Paris 1575) col. 625—634. Ueber seine handschriftliche Quelle hat sich de la Bigne nicht direct geäußert; aber aus Gründen, die sogleich in die Augen springen werden, ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß er die Adumbrationes derselben Hs. entnahm, aus welcher er gleich hinter denselben den Commentar des Didymus Alexandrinus über die katholischen Briefe abdrucken ließ. Am Schluß dieses letzteren Commentars aber (col. 676) gibt er folgende Auskunft: *Hae sunt, lector humanissime, quas ex vetustissimo membranis scripto codice multa sane industria, cum lectionem literarum obscuritas plurimum moraretur, Didymi in canonicas epistolas enarrationes invenimus.* Auf dem Druck der Adumbrationes von 1575 beruhen alle folgenden; aber wie in so vielen anderen Fällen haben auch in diesem die späteren Herausgeber es durchweg nicht für nöthig befunden, auf die Editio Princeps zurückzugreifen, sondern haben irgend einen späteren Abdruck zu Grunde gelegt. So mußte es dazu kommen, daß neben einigen wenigen selbstverständlichen Verbesserungen eine Menge willkürlicher Aenderungen und zufällig entstandener Fehler sich fortpflanzte. Es hat keinen Werth, die Genealogie dieser Fehler zu verfolgen; es ist ja gleichgültig, ob eine der späteren Väterbibliotheken, oder ob J. Fell (1683), oder Th. Jttig (1700) oder J. Potter (1715) oder R. Klotz (vol. IV, 1834) oder Chr. C. Jos. Bunsen (1854) oder L. Dindorf (1869) zuerst stillschweigend statt des allein urkundlich beglaubigten Textes irgend einen Einfall oder Druckfehler in ihre Ausgabe haben einfließen lassen. Es ist z. B. zu 1 Jo. 3, 8 schon bei Jttig und Potter statt des richtigen *ex parte diaboli* zu lesen *ex patre diabolo*, aber daneben hat noch Ittig richtig *eademque*, Potter *eandemque*, Klotz, Bunsen, Dindorf *eundemque*. Es genügte zur Veranschaulichung des Verhältnisses dieser Vulgata zu der Princeps und zu meinem Text, den jüngsten Abdruck von Dindorf zu vergleichen. Ich habe

überall, wo Dindorf von der Princeps abweicht, dies angegeben. Wo D. nicht genannt ist, stimmt er also mit jener. Da aber der sehr schlechte Abdruck von Klotz heute noch sehr verbreitet ist, habe ich auch die diesem eigenthümlichen Fehler notirt. Endlich wurde auch Bunsen verglichen und einige Male angeführt, weil er hier und da mit Bewußtsein, zuweilen auch mit Andeutung seiner Gründe von der Ueberlieferung abgewichen ist.

Außer der Princeps konnte ich für meine Ausgabe benutzen den Cod. 96 der öffentlichen Bibliothek zu Laon, eine Pergamenths. in Quart, welche im Catalogue des bibl. des départements I, 89 beschrieben und dem saec. VIII oder IX zugeschrieben ist. Letztere Angabe dürfte die richtigere sein. Der Gesammttitel der Hs. auf fol. 1ª lautet: *Haec* (sic) *insunt expositiones in epistolis canonicis apostolorum. id est Clementis episcopi alexandrini. didymi et sci augustini. et ceteri. caute lege. et intellege quia expulsi sunt de roma.* Es folgt der unten über dem Anfang meiner Textausgabe mitgetheilte Sondertitel der Adumbrationes und diese selbst bis fol. 9ᵇ. Auf fol. 10ª folgt *hanc appellationem supra regna* etc. d. h. die des Anfangs beraubte Auslegung des Didymus zum Jacobusbrief (Migne, ser. gr. 39 col. 1749). Auf den oberen und theilweise noch auf den rechtsseitigen Rand dieses fol. 10ª hat eine junge etwa dem 16. Jahrhundert angehörige Hand geschrieben: *Expositio Didimi in epist. Jacobi. Jacobus dei et domini Jesu Christi servus duodecim tribubus quae sunt in dispersione salutem. Sicut mortalem gloriam homines appetentes in suis conscriptionibus dignitates quas putantur habere praeponunt, ita sancti viri in epistolis quas scribunt ad ecclesias principaliter proferunt servos se esse domini Jesu Christi, aestimantes hanc appellationem etc. Haec verba quae reperiuntur in calce codicis huc transtulimus, quia initium expositionis epistolae Sancti Jacobi videntur esse.* Jetzt stehen diese Anfangsworte des Commentars nicht mehr am Schluß der Hs. Diese bricht fol. 68ᵇ mit den Worten des Didymus ab: *secundo moritur eradicatus* (= Migne col. 1818). Das Blatt oder die Blätter, welche vor fol. 10ª fehlen mit den Anfangsworten des Didymus, waren also in oder vor dem 16. Jahrhundert durch einen Buchbinder an den Schluß des Bandes gesetzt und sind jetzt mit Anderem, was der Gesammttitel angibt, verloren gegangen. Ausgefallen sind zwischen fol. 9 und 10

vier Blätter, die beiden mittleren Lagen des zweiten Quaternio[1]). Vom ersten Quaternio fehlt zwischen fol. 3 und dem jetzigen fol. 4 ein Blatt. Es ist hier ausgefallen, was bei Dindorf III, 481, 22—482, 14 steht *(ut iudicemur — interpretatus epistolam)*. Auf fol. 9^{b} bricht der clementinische Text ab mit *tenebrae transierunt* Dindorf p. 487, 10. Erhalten ist also Dind. 479, 1—481, 22 und 482, 15—487, 10. Ursprünglich hat die Hs. genau dasselbe von den Adumbrationes enthalten, was im Druck vorliegt. Legt man das erste ausgefallene Blatt, welches genau 30 Zeilen des Dindorf'schen Drucks entspricht, der Berechnung zu Grunde, so haben die am Schluß fehlenden $112^{1}/_{2}$ Zeilen Dindorf's mit Einschluß der wenigen Anfangsworte des Didymus und einer etwas größer geschriebenen Ueberschrift gerade gereicht, um 4 Blätter ($4 \times 30 = 120$ Zeilen) zu füllen. Das gleiche Resultat ergibt die Berechnung nach den im Druck und in der Hs. Erhaltenen. Die irrige Angabe des Katalogs (p. 89), daß die Hs. eine Auslegung von 1 Petri, Jacobi (muß heißen Judae) und 1 Johannis enthalte, ist wohl aus Erinnerung an die Nachricht des Cassiodorius entstanden, wovon später zu handeln ist. Die Hs. ist durchweg bequem zu lesen. Es fehlt nicht an Correcturen, worunter einige wenige von der ersten Hand, die meisten von einer anderen mit gelblicherer Tinte geschrieben sind, welche letztere auch den größten Theil der Interpunction angebracht hat. Die sinnlosesten Schreibfehler hat der Corrector stehen lassen. Es sind namentlich zahlreich verkehrte Worttrennungen und dadurch veranlaßte Dittographien z. B. *ipsis* statt *ipsi* vor *sicut;* hinter *prophetas* ein *set* statt *et; qui ad* statt *quia; nonne* statt *non e.* Das ärgste Beispiel ist zu 1 Jo. 2, 3 angemerkt. Dieser Text ist demnach aus einer Hs. mit scriptio continua geflossen, und zwar ohne Dazwischenkunft eines klügelnden Verbesserers. Die Vorlage des Schreibers scheint auch in orthographischer Hinsicht eine vorzügliche gewesen zu sein. Daß die Editio princeps nicht aus dieser Hs. geflossen ist, lehren die Varianten auf jeder Seite meiner Ausgabe. Nur den willkürlichen Aenderungen der Vulgata gegenüber erscheinen diese beiden alten Zeugen zuweilen als näher verwandt.

---

1) Die folgenden Quaternionen 3—9 sind vollzählig; nur der moderne Paginator hat den Fehler gemacht, fol. 65 als 66 zu beziffern.

Ein dritter jüngerer Zeuge ist der cod. 1665 der jetzt im Besitz des Rev. John Fenwick zu Cheltenham befindlichen Bibliothek. Nähere Kenntnis derselben und eine Collation der Adumbrationes verdanke ich dem Sohn des gegenwärtigen Besitzers, Herrn T. Fity-Roy Fenwick M. A. Es ist eine Pergamenthandschrift von 184 Blättern in Folio, nach der Tradition der Bibliothek, auch nach Haenel's Katalog col. 847 aus dem 13. Jahrhundert. Nach dem Facsimile der ersten Zeilen, welches Herr Fenwick mir freundlichst zukommen ließ, möchte man ein etwas höheres Alter annehmen. Ueber die Herkunft gibt Auskunft eine Bemerkung der Hs., welche nach Auflösung der Abkürzungen lautet: *Hic liber ubicumque veniat Mariae heremi montis dei*[1]) *esse noscatur.* Es ist kaum zweifelhaft, daß es dieselbe Hs. ist, welche Labbe gesehen hat[2]). Herkunft, Stoff und Titel sind identisch. Die Hs. ging in den Besitz des Jesuitencollegiums zu Paris über, von da in Meermann's Bibliothek, worin sie die Nr. 433 erhielt, endlich als Middeshill (Phillips) 1665 in die jetzt in Cheltenham befindliche Bibliothek. Die Adumbrationes füllen die ersten 11 Seiten der Hs. Es folgt mit der Ueberschrift *Incipit expositio Didimi carne ceci*[3]). *Item in epistulis canonicis* derselbe Commentar des Didymus, welcher in der Hs. von Laon in verstümmelter Gestalt an die Adumbrationes sich anschließt. Weiter folgt (3) Bedae expositio in acta apostolorum, (4) Retractatio eiusdem in eadem acta, (5) Tractatus eiusdem super epistolas canonicas, (6) Epistola ad Accam. Die Herkunft der Hs. steht der Annahme wenigstens nicht im Wege, daß M. de la Bigne nach ihr den ersten Druck sowohl der Adumbrationes als des Didymus veranstalten ließ. Ebensowenig die Charakteristik seiner Quelle als einer sehr alten Pergamenths. Man nahm in jener Zeit in Bezug auf

---

1) Ist das Mont-Dieu in den französischen Ardennen?

2) Ich kann nur nach le Nourry appar. col. 1320 citiren: *Testatum siquidem Labbeus facit haec se vidisse commentariola calamo exarata in membranis codicis antiqui, qui fuit olim coenobii S. Mariae montis dei, ubi adumbrationes inscribuntur* (Labb. de script. eccl. I, 230).

3) Hieron. v. ill. 109: *Didymus Alexandrinus, captus a parva aetate oculis.* — Praef. ad librum Didymi de spiritu s.: *Didymus vero meus, oculum habens sponsae de cantico canticorum.* Cassiod. inst. div. lit. c. 5: *Hunc Didymum, quamvis carne caecum, merito beatus Antonius pater monachorum prophetali lumine vocavit videntem.*

solche Dinge den Mund gerne ein wenig voll, und unsere Hs. mag damals 300 Jahr alt gewesen sein. Daß es sich aber wirklich so verhalte, scheint mir die Collation zu beweisen. Schon die Ueberschrift des Ganzen, welche im Vergleich mit derjenigen der Hs. von Laon nicht für ursprünglich gelten kann, die Unter- und Ueberschriften zwischen Brief Judä und 1 Joh. sowie zwischen 1 u. 2 Joh. weisen wenigstens auf nahe Verwandtschaft hin. Sie stimmen überein in den meisten offenbaren Fehlern wie *sustinet* statt *sustineret* (1 Petri 3, 20); *agnosceret* für *agnoscitur* (1 Petri 5, 13); *eius Joseph* für *ex Joseph* (Judae 1); *dei* für *diei* (Jud. 6); *infirma loca* für *infima loca* (zu 1 Jo. 1, 1), Fehler welche meistens schon von den späteren Herausgebern stillschweigend verbessert sind, jetzt aber auch durch die älteste Hs. widerlegt sind. Die Abweichungen der Princeps von ihrer muthmaßlichen Vorlage bestehen zum Theil in harmlosen Druckfehlern, wie wenn aus *ceteris* ein *centis* (zu 1 Jo. 2, 1) entstanden ist, oder ein sinnloses *propter* vor *opera* (zu 1 Jo. 2, 3) sich einschlich oder ein unentbehrliches *non* ausfiel (Jud. 5); theils in nothwendigen oder nothwendig erscheinenden Verbesserungen. Ein sinnloses *mutimur* (zu 1 Jo. 1, 10) wurde nicht als aus *mentimur* verderbt erkannt und daher gestrichen. Die kühne Bildung *inoperabatur* = *ἐνηργεῖτο* (zu 1 Jo. 2, 1) wurde in *operabatur* verändert, ein *hic* (Jud. 8) wurde richtig in *hi* verbessert. Man wird keine Variante finden, welche sich nicht bequem auf dem einen oder anderen der angedeuteten Wege erklären ließe. Von einer selbständigen handschriftlichen Ueberlieferung neben der Hs. von Cheltenham zeigt der erste Druck keine Spur. Dieser ist nicht sorgfältiger, aber auch nicht willkürlicher als andere erste Drucke der älteren Zeit. Trotz des mir zweifellos erscheinenden Verhältnisses habe ich jede Abweichung meines Drucks nicht nur von den beiden Hss., sondern auch vom ersten Druck angegeben, um nicht mein Urtheil Anderen aufzudrängen.

Es sind noch einige secundäre Quellen vorhanden, aus welchen für den Text der Adumbrationes gewiß Einiges würde zu gewinnen sein; aber die Untersuchung wäre nicht ganz einfach. Nach Bandini catal. codd. Latin. bibl. Laurent. I, 342 enthält plut. XVII cod. XVII, membran. in 8°, saec. XI, eine lateinische Catene zu den katholischen Briefen mit Interlinear- und Randglossen aus Beda, Clemens, Didymus und Augustinus.

Diese Autorennamen hat Bandini aus dem Prolog genommen, der mit den Worten beginnt: *Quatuor fuerunt expositores super epistolas catholicas, scilicet Beda et Clemens et Didymus super unam Jacobi et II* (d. i. duas) *Petri et I* (d. i. unam) *Judae. Augustinus autem III* (d. i. tres) *Joannis exponit.* Leider sind, wie mir Professor Pizzo mittheilt, die einzelnen Glossen sämmtlich nicht mit Autornamen versehen. Es bedürfte also einer Vergleichung der Hs. mit sämmtlichen genannten Autoren, um etwaige Fragmente des Clemens herauszufinden: eine Untersuchung, die ich dermalen weder selbst, noch durch einen Anderen anstellen kann. Aehnlich scheint es sich zu verhalten mit zwei Hss. in Oxford, welche gleichfalls Glossen zu den katholischen Briefen aus Beda, Didymus, Clemens und Augustin enthalten sollen [1]). Ein flüchtiger Einblick, den Westcott in dieselben gethan, hat noch zu keinem Ergebnis geführt [2]). Die nächste Aufgabe war, den von den Herausgebern seit 300 Jahren immer nur stillschweigend „verbesserten" Text auf der Grundlage der beiden genannten Hss. wiederherzustellen. Es scheint dadurch die im 6. Jahrhundert entstandene Uebersetzung dieses ältesten zusammenhängenden Stücks alexandrinischer Exegese ihrer Urgestalt ziemlich nahe gebracht zu sein. Meinerseits habe ich nur einmal ein *non* in Klammern eingefügt (zu Jud. 19), einmal (zu 1 Jo. 3, 8) ein *ille* in *illi* verwandelt und nach Bunsen's Vorgang einen anderen alten Schreibfehler (zu 1 Petri 5, 13) corrigirt. Die zahlreichen groben Fehler der Hs. von Laon und die viel größere äußere Correctheit derjenigen von Cheltenham konnten selbstverständlich nicht die Thatsache verhüllen, daß jene ältere durchweg einen ursprünglicheren Text bewahrt hat. Auch die Orthographie derselben habe ich, soweit es anzugehen schien, bewahrt, habe *adnuntiata*, *inmaculatus* u. dgl. geschrieben, auch *Johannes*, aber nicht *Danihel*. Eine gewisse Ungleichmäßigkeit mußte freilich dadurch entstehen, daß in den dieser Hs. fehlenden Abschnitten die andere die Grundlage hergeben mußte.

Die von mir in den Adumbrationen angewandten Zeichen sind: L = Hs. von Laon; M = Hs. von Middlehill-Chelten-

1) Catal. libr. mss. bibliothec. Angliae et Hiberniae I, 68. 110.
2) Diction. of christ. biography I, 564 note c.

ham; P = Editio princeps von 1575; D = Dindorf; > = omittit; + addit.

In allen Theilen meines Buches habe ich die Werke des Clemens nach der Ausgabe von Dindorf mit Angabe der dort ebenso wie bei Klotz abgetheilten Paragraphen und nicht nach der älteren Kapiteleintheilung citirt, außerdem noch, wo es nützlich schien, nach Seiten und Zeilen Dindorf's (D. I—III).

I. Materialien.

I. *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας.*

Titel: Clem. paed. I, 1 (D. I, 125, 4); str. VII, 22 (D. III, 268, 1); Eus. h. e. VI, 13, 3; praep. ev. II, 2, 64; 5, 6; IV, 16, 12; Hieron. v. ill. 38; ep. 70, 4 ad Magnum.

Pr. 10 (D. I, 12, 3—16) *σὺ δὲ — ἐποπτεύεται* = Cat. Nic. in Jo. 10, 7 (cod. N. fol. 307^{b}) abgekürzt, ohne beachtenswerthe Varianten.

Pr. 11—23 (D. 12, 18—24, 7) *ἄδυτα — τετυχηκότας* = Eus. praep. ev. II, 3 cf. Theodoretus gr. aff. cur. X (opp. ed. Schulze IV, 964); übrigens sollen die durch Eusebius vermittelten und nicht ausdrücklich auf Clemens zurückgeführten Parallelstellen hier nicht angeführt werden.

Pr. 24 (D. 24, 20) *Εὐήμερον κτλ.* cf. Arnobius adv. nationes IV, 29, s. auch die übrigen in der wiener Ausg. (1875) p. 152. 160—165 von Reifferscheid unter dem Text angemerkten Parallelen aus Cl. protr.

Pr. 34 (D. 34, 22 – 35, 9) *ἴϑι — Ζεῦς* = Eus. praep. ev. II, 6, 10.

Pr. 42. 43 (D. 43, 7—45, 17) *φέρε — ἀποστρέφεσϑε* = Eus. praep. IV, 16, 12 sq.

Pr. 44. 45 (D. 47, 3—49, 10) *εἰκότως — κεφαλαί,* § 49 (D. 54, 3—9) *καινὸν — ἐραστήν,* § 49 (D. 54, 18—22) *ἤδη — ϑεῶν* = Eus. praep. II, 6, 1—9.

Pr. 44. 45 (D. 47, 9—49, 4) *οὐδὲ — κεκηδεῦσθαι* = Cyrillus Al. c. Julianum X (ed. Aubert tom. VI pars 2 p. 342 sq.). Cf. auch protr. 44. 45. 46. 52. 53. 57 mit Arnobius adv. nat. VI, 6. 11. 16. 21—23.

Pr. 84 (D. 90, 1—91, 8) *μὴ οὖν — πεπιστευκότας* = Cat. Cram. VII, 455, 7—29 (*Κλήμεντος πρὸς Ἕλληνας*) abgekürzt und zu Anfang umgestellt. Die Catene bestätigt die handschriftliche

und ganz richtige LA *Ἰησοῦς* statt *Ἰησοῖ* (D. 91, 7) oder *Ἰησοῦ*.

II. *Παιδαγωγός.*

Titel: Clem. str. VI, 1 (D. III, 121, 16); Eus. h. VI, 13, 3; Hieron. v. ill. 38 (fehlt in einigen Hss.); ep. 70, 4 ad Magnum; Photius bibl. cod. 109. 110.

Paed. I, 9 (D. I, 132, 15—17) *καθάπερ — καθοδηγεῖ* = Par. Vat. 710.

Paed. I, 15 (D. 136, 26—137, 6) *ἡμᾶς πώλους — κοσμικά* und (D. 137, 15—20) *καὶ τὸν — πνεύματι* = Cat. Nic. in Jo. c. 12, 14 (cod. N. fol. 374^b) eingeleitet durch die schwerlich dem Clemens angehörigen Worte: *πῶλον δὲ λέγει τὸν ὄνον, ἐπειδὴ ὁ ἐξ ἐθνῶν λαὸς ἀγύμναστος ἦν τῆς εἰς εὐσέβειαν ἀγούσης πίστεως.* (Cf. Theophili comm. in ev. I, 33 Forschungen II, 61, 4). Anstatt der ausgestoßenen Worte (D. 137, 6—15) hat Cat. Nic. Folgendes eingeschoben: *ἀνθρώπων γὰρ ξυνωρίδα Χριστὸς καταζεύξας εἰς ἀθανασίαν κατιθύνει τὸ ἅρμα, σπεύδων πρὸς τὸν θεὸν πληρῶσαι ὃ ἠνίξατο, πρότερον μὲν εἰς Ἱερουσαλήμ, νῦν δὲ εἰς οὐρανὸν εἰσελαύνων, κάλλιστον θέαμα τῷ πατρὶ υἱὸς ἀΐδιος νικηφόρος.* — Varianten in den mit D. identischen Stücken: D. 137, 1 *πατέρα*, Cat. *πρᾶον* (was offenbar richtig ist). D. 137, 6 *κροαίνοντας*, Cat. *κρομίνοντας* (Schreibfehler?). D. 137, 16 *ἁπλοῦν*, Cat. *τὸν ἁπλοῦν.*

Paed. I, 24 (D. 144, 19—22) *ἐπεὶ — θεοῦ* = Cat. Nic. in Jo. c. 1, 29 (cod. M pag. 113, N fol. 38^a, in beiden das Lemma zu hoch hinaufgerückt. Den Uebergang zu Clemens machen die Worte *ἔτι ἐπειδὴ ἄρνας ὀνομάζει*). In M steht ein zweites *Κλήμεντος* am Rande, wo N das oben S. 6 erwähnte Zeichen für Basilius hat, zu den ununterbrochen an den Satz des Clemens sich anschließenden Worten *ὡς προσφέροντα θυσίαν καὶ προσφορὰν ἑαυτὸν τῷ θεῷ ὑπὸ* (N *ὑπὲρ*) *τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Sonstige Varianten: D. 144, 20 *τὸν λόγον*, Cat. *λόγον.* D. 144, 21 *ἄνθρ. γενόμενον*, so auch cod. N, dagegen M *γενόμενον ἄνθρ.*

Paed. I, 32 (D. 151, 9—16) = Cat. Cord. in Lucam p. 306 wenig abgekürzt.

Paed. I, 38 (D. 156, 16—25) *φάγετε — ὑπεκλύεται* = Cat. Nic. in Jo. c. 6, 57 (cod. M fol. 296^b, N fol. 211^a). Varianten:

D. lin. 16, Cat. *φάγεσθέ μου τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα, φησὶν ὁ κύριος, τὸ* (om. Edd.) *ἐναργὲς τῆς πίστεως κτλ.* — D. lin. 22 *ἐφ' ἧς — πίστις*, Cat. *ὑφ' ἧς ἡ πίστις συνέχεται.*

Paed. I, 39—51 (D. 157, 2—167, 15) *πρωτόγονον — νηπίους* = Cat. Cram. VII, 490, 25—494, 20 wenig abgekürzt. Zu Anfang *Κλήμεντος παιδαγωγέως*, zum Schluß *τοσαῦτα περὶ γάλακτος καὶ τῆς τούτου ἀλληγορίας.*

Paed. I, 47 D. (163, 11—18) *ἐπεὶ — ἐπιθυμίας* = Cat. Nic. in Jo. c. 6, 57 (cod. M fol. 296^b, N fol. 211^a, unmittelbar anschließend an das zu Paed. I, 38 Citirte). Abgesehen vom Eingang (*ἐπειδὴ εἶπεν ὁ κύριος ὅτι ὁ ἄρτος κτλ*) nur solche Varianten, welche durch gegenseitige Ergänzung von M und N wieder zu beseitigen sind.

Paed. I, 60 (D. 174, 1—10) *ὁ δὲ νόμος — οὐδὲ ἕν* = Cat. Nic. in Jo. c. 1, 17 (cod. M pag. 87, N fol. 29^b) in folgender Umgestaltung: *καὶ ὁ μὲν νόμος χάρις ὢν παλαιὰ ὑπὸ τοῦ λόγου διὰ Μωσέως τοῦ θεράποντος αὐτοῦ ἐδόθη, διὸ καὶ πρόσκαιρος· ἡ δὲ ἀίδιος χάρις καὶ* (ἡ + N) *ἀλήθεια ἔργον ἐστὶν τοῦ λόγου αἰώνιον, καὶ οὐκέτι δίδοσθαι λέγεται, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ γίνεσθαι, οὗ χωρὶς ἐγένετο οὐδὲ ἕν.*

Paed. I, 81 (D. 192, 2—4) *καλὸν — τῆς νόσου* = Parall. Vat. 594; Melissa Ant. 22; die zweite Hälfte (von *ἄριστον* an) auch Parallel. Vat. 702. In allen diesen Citaten *μετὰ τὴν νόσον*. S. auch unten zu Quis dives § 40.

Paed. I, 85 (D. 194, 17—21) *μεγαλόδωρος — ὑπεραποθανεῖν* = Cat. Cram. VII, 426, 10—14 übrigens identisch, am Schluß aber *καὶ ἡμῶν ὑπεραποθανεῖν καὶ τὸ κατὰ τοῦ θανάτου ἐπιδείξασθαι τρόπαιον.* Die in den Edd. fehlenden Worte sind vielleicht echt. Cf. zum Ausdruck die freilich textkritisch noch unsichere Stelle Clem. Rom. I Cor. 5, 5: *ὑπομονῆς βραβεῖον ὑπέδειξεν* (*ἐπέδειξεν, ἔδειξεν*) cf. Lightfoot, Clement of Rome, Append. p. 407.

Paed. I, 96 (D. 204, 1—8) = Cat. Cord. in Lucam p. 353. S. unten Fragm. ungewisser Herkunft Nr. 5.

Paed. II, 7 (D. 218, 2—5, darauf 217, 16—218, 2) = Cat. Cord. in Lucam p. 386.

Paed. II, 12 (D. 222, 25—223, 2) = Cat. in Psalmos (zu Ps. 77 [hebr. 78], 30 in cod. 14 plut. V der Laurentiana fol 11 nach Baadini, Catal. codd. graec. I, 35) unter dem Namen

Clemens in folgender Umgestaltung: *φευκτέον τοίνυν ὀψοφαγίαν, λαιμαργίαν, γαστριμαργίαν τουτέστι τὴν παρὰ χρῆσιν ὄψου ἀμετρίαν, τὴν περὶ τὸν λαιμὸν μανίαν, τὴν περὶ τὴν τροφὴν ἀκολασίαν καὶ περὶ γαστέρα μανίαν, ἵνα μὴ τὸν νοῦν ἐγκατωρύξωμεν* (sic) *τῇ κοιλίᾳ.*

Paed. II, 24 (D. 234, 15—17) *πᾶς — κενός* = Melissa Ant. 50.

Paed. II, 26 (D. 236, 19—22) § 28 (D. 238, 3—12) § 29 (D. 239, 1—8) = Cat. Cord. in Lucam p. 526.

Paed. II, 39 (D. 249, 1) *πλοῦτος — πενία* = Mel. Ant. 38.

Paed. II, 44 (D. 252, 26 — 253, 2) *ὡς — ψάλλειν* = Par. Vat. 453.

Paed. II, 45 (D. 254, 8. 9. 15) *μιμηλοὺς — πολιτείας* und *τοὺς γελωτοποιοὺς — πολιτείας* = Par. Vat. 564; Mel. Monac. fol. 85[a] in gleichmäßiger Abweichung von den Edd., nur daß Lequien *γελωποιούς*, Mel. Monac. wie die Edd. *γελωτοποιούς* hat.

Paed. II, 46 (D. 255, 13—16) *ὡς — ἐκμελῶς* = Leontius 105 sq. *Κλήμεντος ἐκ τοῦ α΄ στρώματος.* S. einen ebensolchen Fehler des Leontius zu str. IV, 141.

Paed. II, 49 (D. 257, 14—17) *αἰσχρολογίας — τραχυτέρῳ* = Par. Vat. 379; Mel. Monac. fol. 77[b]. In beiden das von Potter vorgeschlagene *ἀπομυκτηρισμῷ* und am Schluß *θρασυτέρῳ.*

Paed. II, 51 (D. 258, 23 — 259, 2) *πάντη — καθαρευτέον* und § 52 (D. 259, 17. 18) *τὸ γὰρ — ἀκοσμεῖν* = Par. Vat. 379; Mel. Monac. fol. 77[b].

Paed. II, 52 (D. 259, 18—10) *τὸ δὲ — καρτερεῖν* Par. Vat. 420, wo aber *καρτερία* und vorher *ἀσκεῖν σωφρονεῖν.* Letzteres ebenso in der Gnomologie des Georgidius oder Georgides in Laurent. cod. 15 plut. VII fol. 86[b], wo der Satz gleichfalls mit dem Lemma *Κλη.* vorkommt, am Schluß aber *καρτερές.* In der Ausgabe des Georgides von Boissonade (bei Migne 117 col. 1141) hat die Sentenz das falsche Lemma *τοῦ τῆς Κλίμακος.* Die bei Georgides weiterhin ohne neues Lemma folgenden Sätze (bei Boissonade nur einer so, im Laurent. fünf) gehören anderen Autoren.

Paed. II, 60 (D. 266, 26. 27) *καθόλου — οἰκεῖός ἐστιν* = Par. Vat. 657 und nochmals 725, an letzterer Stelle mit der Randbemerkung „*Κλημ.* Rup. *ἐκ τοῦ β΄ τοῦ παιδαγωγοῦ.* Von Fabricius Hippol. opp. II, 74 und Dindorf III, 511, 18 unter die Fragmente gestellt.

Paed. II, 61—63 (D. 267, 14 — 269, 10) *δύναται — ἁμαρτίας* = Cat. Nic. in Jo. c. 12, 3 (cod. N. fol. 366[a]) stark abgekürzt, ohne beachtenswerthe Varianten.

Paed. II, 68 (D. 273, 5—7) *οὐ — μύρῳ* = Par. Vat. 558.

Paed. II, 73. 74 (D. 277, 22 — 279, 8) *ἀλόγιστον — ἄχαρπον* = Cat. Nic. in Jo. c. 19, 1—5 (cod. N fol. 521[b]) sehr abgekürzt. Varianten: D. 277, 23 *ἐστεμμένον*, Cat. *ἐστεφανωμένον*. D. 278, 18 *δίκαιον ὂν αὐτοί*, Cat. *δίκαιον καίτοιγε ὅπερ* (sic) *αὐτοί*. D. 278, 21 *τὸ ὑπέρ*, Cat. *τῷ ὑπέρ*. D. 278, 27 *δεσποτικοῦ*, Cat. *τοῦ δεσπ.* D. 279, 7 *οἱ δέ*, Cat. *Ἑβραῖοι δέ*.

Paed. II, 81 (D. 285, 12—18) *πᾶσι — ἀποτεμνομένοις* = Maximus 615 sq. bei Combefis und Ribittus in drei, im cod. Laurent. fol. 184[a] in zwei Absätzen hinter einem Citat aus str. IV, 141); Mel. Monac. fol. 70[b] (ununterbrochen). Der mittlere Satz (*ὁ ὕπνος ὥσπερ τελώνης — χρόνον*) in Mel. Ant. 50 auch bei Ribittus p. 55, hinter einem Citat aus Philo ohne neues Lemma.

Paed. II, 90 (D. 291, 14—19) *εἰ γὰρ — αἰδοῦς* = Mel. Monac. fol. 111[a], außer gleichgültigen Schreibfehlern nur: *ὠνομασθῆναι* = D. lin. 18 *ὠνομάσθαι*.

Paed. II, 118 (D. 314, 21 — 315, 3) s. unten Fragmente ungewisser Herkunft Nr. 6.

Paed. II cap. 10 und III cap. 11 ist nach Grabe bei Potter p. 1020 citirt im cod. Barocc. 155 fol. 302 u. 358[b].

Paed. III, 15 sqq. cf. II, 65. Diese Stellen sind gemeint bei Suidas s. v. *Λεόντιος μοναχός* (ed. Bernhardy vol. II, pars 1 p. 527): *ἀναγινωσκομένης δὲ βίβλου Κλήμεντος τοῦ στρωματέως καὶ φθάσαντος χωρίου, ἐν ᾧ τοὺς ἄνδρας ἀνασκώπτει, τοὺς ἑταιρικῶς τὰς ὄψεις ὑπογράφοντας καὶ βάπτοντας τὰς τρίχας κτλ.* Das Mönchsgespräch über diese Stelle fand statt unter Kaiser Zeno a. 474 - 491.

III. *Στρωματεῖς.*

Der Titel vollständiger Cl. str. I, 182 (D. II, 143, 13 — 16); str. III, 110 (D. III, 121, 3); Eus. h. e. VI, 13, 1; Photius cod. 111 (nach einer damals alten Hs.); abgekürzt Cl. str. V, 10 u. 95; II, 147; Eus. h. e. V, 11, 2 und öfter; Hieron. v. ill. 38; Photius cod. 109 und 111 etc.

Str. I, 11 (D. II, 10, 16—11, 11) = Eus. h. e. V, 11 cf. VI, 13, 8.

Str. I, 12 (D. 11, 26—12, 1) *διδάσκων — αὐτοῦ* = Par. Vat. 435.

Str. I, 70—73 (D. 57, 19—21; 58, 14—21; 60, 13—19) = Eus. praep. ev. IX, 6, 2—5 (*ἐκ τῷ πρώτῳ στρωματεῖ*).

Str. I, 75 (D. 62, 16—63, 1) ohne wörtliches Citat Cyrillus Alex. c. Jul. lib. VII (Opp. ed. Aubert vol. VI pars 2 p. 231).

Str. I, 75—77 (D. 63, 3—65, 11) *ἰατρικήν — ὠφέληνται* = Eus. praep. ev. X, 6, 1—14.

Str. I, 88 (D. 73, 2—4; 73, 30—74, 12) *πρὸς ἀντιδιαστολὴν — θεός* und *ἀποφατικὸν — ὠνομάσθησαν* = Cat. Cram. V, 22, 21—32. Eines der hier ausgestoßenen Stücke (D. 73, 8—12) folgt Cram. V, 25, 19—21 in nachlässiger Abkürzung. Von den zahlreichen Varianten beachtenswerth Cram. 22, 25 *ἔμπαλιν* = D. 74, 4 *ἐν πᾶσι*.

Str. I, 101—107 (D. 84, 1—90, 12) *εἴρηται — πρεσβύτερος* = Eus. praep. ev. X, 12.

Auf diesen Abschnitt und insbesondere auf str. I, 101. 102 bezieht sich Eus. in der Vorrede zu den Chron. can. ed. Schoene II, 4, dessen Worte dann Pseudoeustathius in den ersten Worten seiner Schrift über das Hexaemeron (Migne 18 col. 708), wie schon Leo Allatius zu der Stelle bemerkte, theilweise wörtlich abschrieb. Cf. Georg. Hamart. (Migne 110 col. 29).

Str. I, 112. 113 cf. Eus. Chron. ed. Schoene I, 102 unter Berufung auf den ersten Stromateus.

Str. I, 127 (D. 102, 15—22) = Chron. pasch. ed. Paris. p. 137 (ed. Bonn. p. 255) *ὁ Κλήμης ἐν τῷ πρώτῳ στρ.* in indirecter Rede; ebendort p. 145 (Bonn. p. 271) wörtlich Str. I, 127 (D. 102, 20—25). Letzteres noch eine Zeile weitergeführt in Eus. Chron. (ed. Schoene) I, 122.

Str. I, 139 (D. 112, 24 cf. 114, 6; 117, 7 u. 24) cf. Eus. h. e. VI, 6.

Str. I, 150 (D. 121, 3—16) *Ἀριστόβουλος — ἀττικίζων* = Eus. praep. ev. IX, 6, 6—9.

Str. I, 154 (D. 124, 3—6) *φασὶ — ἀποκτείνας* = Cat. Cram. III, 113, 17—20, von Dindorf III, 511, 33 unter die Fragmente gestellt.

Str. II, 9 (D. 150, 22. 23) *μεγάλην — προαίρεσις* = Par. Vat. 375.

Str. II, 42 (D. 173, 16—20) *οὐ γὰρ — ἠκολούθησαν* = Cat. Cram. IV, 369, 24—27 (cod. Monac. 412 pag. 406) zu Anfang

frei umgestellt, von Dindorf III, 512, 4 unter die Fragmente gestellt.

Str. II, 46 (D. 176, 2—6) *τριῶν — γνώσεως* = Par. Vat. 398.

Str. II, 47 (D. 176, 22—26) *τήν τε Ἑβραίων — διαθήκης* = Cat. Cram. IV, 372, 6—9 (cod. Monac. 412 pag. 411) zu Anfang frei umgestellt, am Schluß theilweise richtiger als in den Edd. *ζωοποιοῦνται σὺν τῷ Χριστῷ διὰ τῆς ἡμετέρας διακονίας.*

Str. II, 60 (D. 185, 26. 27) *τὸ — ἀνάγκη* = Par. Vat. 520.

Str. II, 87 (D. 202, 16—19) *ἀγάπη — κοινωνική* = Par. Vat. 356 (*Κλήμ. ἐκ τοῦ β΄ στρώμ.*); Mel. Ant. 31 und noch einmal in gleicher Verbindung ibid. 132.

Str. II, 101. 102 (D. 211, 15—21 u. 25. 26) *τριττὰ — ζώου* = Par. Vat. 356, noch einmal, ebenso abgegrenzt, aber in schlechterem Text ibid. 714.

Str. II, 123 (D. 225, 3) *τοῖς γὰρ — δοκεῖ* = Mel. Ant. 119, von Grabe (Potter p. 1021) und Dindorf III, 500, 34 unter die Fragmente gestellt.

Str. II, 144 (D. 239, 28 — 240, 2) *τὸ ὑποπεσεῖν — μόνη* = Par. Vat. 600.

Str. II, 145 (D. 240, 14-16) *ὁδὸς — αἰσχρουργία* = Par. Vat. 379; Melissa Monac. fol. 77^{b} (hier *ἐπ᾽ ἀμφοῖν*, übrigens das Ganze unmittelbar angeschlossen an die Citate aus paed. II, 49 und 51 oben S. 20).

Str. II, 146 (D. 240, 21—27) *ἀνύποπτον — οἰκουρίαν* = Par. Vat. 408; den ersten Theil bis *πρέποντος* citirt auch Maximus 631 (Combefis, so auch cod. Laurent. fol. 202^{a} und Ribittus p. 235, dagegen Gesner mit dem Lemma *Κυρίλλου*); Melissa Monac. fol. 130^{a}.

Str. III, 1—3 u. 5. Daraus hat Epiph. haer. 32, 3—5 Vieles wörtlich abgeschrieben, selbst überleitende Worte wie *ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς κτλ.* str. III, 3 in. = Epiph. 32, 5 in. Er nennt den Clemens erst haer. 32, 6.

Str. III, 25. 26 (D. 259, 7 — 260, 5) *ὡραίαν — γνώσεως* = Eus. h. e. III, 29 cf. Theodoretus, fab. haer. III, 1 (Opp. ed. Schulze IV, 340).

Str. III, 27. 28. 30 (D. 260, 6 sq.; 260, 27 — 261, 4; 262, 8 sq.) = Theodor. haer. fab. I, 6 (vol. IV, 295) *καὶ τούτου δὴ μάρτυρα τὸν στρωματέα παρέξομεν Κλήμεντα, ἱερὸν ἄνδρα καὶ πολυπειρίᾳ ἅπαντας ἀπολιπόντα. λέγει δὲ οὕτως ἐν τῷ τρίτῳ τῶν στρωματέων κτλ.*

Str. III, 42 (D. 269, 10. 11) *πάσης — ὀρεγομένη* = Mel. Ant. 19.

Str. III, 52. 53 (D. 276, 14—19) *ἢ καὶ — εὐσταλές* = Eus. h. e. III, 30, 1.

Str. III, 95 (D. 302, 27 — 303, 5) *χιτῶνας — μεταχειριζώμεθα* = Acacius von Caesarea in Cat. Niceph. in Octat. I, 101. Dasselbe gab nach einer jüngeren Papierhs. nur lateinisch le Nourry, Appar. ad bibl. max. I, 1308. Acacius leitet sein Citat so ein: *καὶ Κλήμης δὲ ἐν τοῖς τελευταίοις τοῦ τρίτου στρωματέως διαβάλλει τὴν τοιαύτην δόξαν, ἐπιμεμφόμενος αἱρεσεώτῃ τινὶ διὰ τούτων· χιτῶνας κτλ.*

Str. III, 97 (D. 304, 3—8) *ὃς — συνάπτου* = Cat. Cram. I. 81, 20—22 mit folgender Einleitung und Umgestaltung: *Κλήμεντος· ὁ Λουκᾶς οὐ μόνον μὴ φιλεῖν τούτους, ἀλλὰ καὶ μισεῖν λέγει καὶ γαμετάς, ὅ ἐστι „μὴ ἀπάγου, φησίν* (d. h. Clemens), *ἀλόγοις ὁρμαῖς μηδὲ τοῖς σωματικοῖς ἔθεσιν“.*

Str. IV, 30 (D. 332, 28. 29) *μαμωνᾶ — κυρίου* = Cat. Cram. I, 49, 1 *μαμωνᾶς ἐστιν ἡ φιλαργυρία.* Es geht voran p. 48, 33: *Θεοδώρου μοναχοῦ. Κλήμεντος. Μαμωνᾶς ἐστιν οὐ μόνος ὁ χρυσὸς, ἀλλὰ πᾶν εἶδος κάλλιστον τῶν ἐπὶ γῆς.* Vielleicht gehört dieser Satz dem Theodor und nur der dort folgende, vorhin mitgetheilte dem Clemens. Doch findet sich eine Parallele auch zu jenem str. VII, 71 (D. III, 314, 3).

Str. IV, 35 (D. 335, 21. 22) *πλούσιον — Χριστός* = Par. Vat. 640 (*πλουσίαν — ὁ κύριος*).

Str. IV, 38 (D. 338, 4—7 und 13—15) *ἐλεήμονας — πάρεστιν* und *τῆς αὐτῆς — περιουσία* = Par. Vat. 480.

Str. IV, 74 (D. 359, 9. 10) *ἔοικεν — δόξης* = Par. Vat. 372.

Str. IV, 93 (D. 369, 28 — 370, 3) *τὸ δὲ ἀγαπᾶν — ἔργον θεοῦ* = Par. Vat. 356; Mel. Ant. 31 und noch einmal ebenda p. 132. Varianten: D. 369, 30 *καὶ τὸν ἀσεβῆ*, fehlt in den Citaten. D. 370, 3 *οὐκ*, die Citate *καὶ οὐκ*. Migne tom. 136 col. 861 B hat gegen Gesner p. 31 und die Uebersetzung des Ribittus p. 34, ich weiß nicht woher, *αἰσχρᾷ* für *τῇ ποιᾷ* und ein *τοῦ* vor *ἀνθρώπου*. Das zweite Citat des Antonius hat Migne mit dem ganzen Kapitel (lib. II c. 67) ausgestoßen s. die Anm. col. 1162.

Str. IV, 96 (D. 371, 12—14) = Cat. Cram. IV, 29!, 9—11 (cod. Monac. 412 pag. 244 zu Rom. 8, 38) ganz freie Wiedergabe, aber doch sicher auf diese Stelle zurückzuführen, da diese Catene außerdem nur noch str. II, 42 und 47 und auch diese

Stellen sehr frei citirt (s. oben S. 22 f.). Von Dindorf III, 511, 38 unter die Fragmente gestellt. Uebrigens ist in diesem Citat *ἀποστατικὰ* (statt *ἀποστολικά* im cod., bei Cramer und Dindorf) *πνεύματα* zu lesen; es entspricht dem *ἄγγελοι οἱ ἀποστάται* bei Clemens.

Str. IV, 138 (D. 397, 15—18) *ἵνα — ἄλλοτε δὲ οὔ* = Cat. Cram. I, 43, 13—15 ziemlich frei wiedergegeben.

Str. IV, 141 (D. 398, 28 — 399, 1) *ὅσα — ἧττον* = Leontius 108 (*Κλήμεντος ἐκ τοῦ α΄ στρώματος* s. oben zu paed. II, 46); Maximus 615; Melissa Monac. fol. 70^{b}. Alle drei Citate *ἀποστασίαν* = D. 399, 1 *ἀπόστασιν*.

Str. IV, 160 (D. 409, 26 — 410, 1) *Ἰώβ — εἰδώλου* = Cat. Nic. in Job p. 59 in folgender Umgestaltung: *ἀλλὰ τὰ τοῦ Ἰὼβ κομψότερον μὲν οὕτω νοητέον· γυμνὸς κακίας καὶ ἁμαρτίας ὡς ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐκ τῆς γῆς κατ᾽ ἀρχὰς διεπλάσθην, γυμνὸς εἰς τὴν γῆν καὶ ἀπελεύσομαι, γυμνὸς οὐ κτημάτων — τοῦτο γὰρ μικρόν τε καὶ κοινόν — ἀλλὰ κακίας καὶ πονηρίας καὶ τοῦ ἑπομένου τοῖς ἀδίκως βιώσασιν ἀειδοῦς εἰδώλου.* Zuerst von Fell unter die Fragmente gestellt, bei Dindorf III, 490, 4—8. Ueber die angebliche Fortsetzung s. oben S. 5 f. unter Cat. Nic. in Job.

Str. V, 12 (D. III, 11, 3. 4) *τὸ δὲ — σωτήριόν ἐστιν* = Par. Vat. 572.

Str. V, 12 (D. 11, 12. 13) *οὐδὲ — παρέχειν* = Par. Vat. 711.

Str. V, 25 (D. 20, 21. 22) *πνευματικὸν — μαθητήν* = Par. Vat. 399.

Str. V, 34 (D. 27, 23—25) *καὶ τὸ τετράγραμμον — ἐσόμενος* = Cat. Niceph. in Octat. I, 883. Varianten: D. nach Klotz *περιέκειντο*, Cat. mit Potter *περιέκειτο*. D. *δὲ Ἰαού*, Cat. *ἰὰ οὐαί* cf. Potter's (p. 1031) Notizen aus drei pariser Hss. — Dasselbe Stück zugleich mit den folgenden gab Fabricius Bibl. gr. V, 111 (ed. Harles VII, 131) nach der Catena in Pentat. ed. Zephyrus p. 146 lateinisch. In dieser Gestalt ging es in die Fragmentensammlungen bei Potter p. 1025; Klotz IV, 89; Dindorf III, 511, 20 über, bei Dindorf überdies unter der falschen Ueberschrift p. 509 „Fragmenta Pottero omissa".

Str. V, 34. 35 (D. 28, 4 — 29, 6) *ἥ τε λυχνία — δηλοῖ* = Cat. Niceph. in Octat. I, 856 abgesehen von Auslassungen genau, die Lücken von Nicephorus in Klammern nach Potter's Aus-

gabe ergänzt. Noch kürzer in der lateinischen Catene des Zephyrus s. vorige Anm. Mit Niceph. bieten wesentlich gleichen Text die pariser Catenen bei Potter p. 1031. Varianten: D. 28, 5 *θυμιατηρίου*, Cat. *θυσιαστηρίου*. D. 8 *ἡ λυχνία*, Cat. *λυχνία*. D. 19 *θυμιατηρίου τράπεζα*, Cat. *θυσιαστηρίου ἡ τράπεζα*. D. 20 *παράθεσις*, Cat. *πρόθεσις*. D. 21 *πνευμάτων*, Cat. *ἀνθρώπων*. D. 29, 3 *τῶν χερ.*, Cat. *τὸ χερ.* — D. 28, 4 *ἀλλὰ δώδ. πτέρ. ἄμφω ἔχει*, Cat. *δώδ. δὲ πτέρ. ἀμφότερα εἶχε*.

Str. V, 72 (D. III, 57, 10 sqq.). Hierauf bezieht sich vielleicht Anastasius Sin. contempl. anag. in hexaem. lib. VII (Migne 89 col. 961, den griechischen Text gab Lequien Jo. Dam. opp. I, 174), wenn er unter anderen alten Kirchenlehrern, welche das Paradies allegorisch gedeutet haben, auch *Κλήμης ὁ στρωματεύς* nennt. Doch kann Anastasius auch aus den Hypotyposen geschöpft haben.

Str. V, 89—96 (D. 69, 15 — 75, 22) *τὸ δ' ἑξῆς — χρόνον* = Eus. praep. ev. XIII, 13, 1—17; daraus noch einmal str. V, 93—94 (D. 73, 19 — 74, 20) in Eus. praep. XI, 25 (c. 24, 12 fälschlich dem 6. Buch der Stromateis zugeschrieben).

Str. V, 98—134 (D. 77, 6 — 114, 16) *ἀδελφοὺς — ἀληθῆ* = Eus. praep. ev. XIII, 13, 18—65.

Str. VI, 4 u. 5 (D. 123, 27 — 124, 18); § 16 (D. 137, 11—13); § 25 (D. 146, 16 — 147, 4); § 27—29 (D. 149, 11 — 151, 6) = Eus. praep. ev. X, 2, 1—3; 5; 7; 8—15.

Str. VI, 99 (D. 199, 16—18) *αἱ κτήσεις — ποσότητα* = Maximus 574; Par. Vat. 558; Mel. Ant. 37 (bei Migne col. 880 D nach dem antwerpener Nachdruck des Ribittus fol. 60^{b}, aber nicht nach dem züricher Druck p. 41 ohne Lemma). Von Grabe (Potter 1022; Dindorf III, 502, 33) unter die Fragmente gestellt. Max. und Ant. zu Anfang *ἡ τῶν ἀναγκαίων κτῆσις καὶ χρῆσις*, Par. *αἱ τῶν ἀναγκαίων κτήσεις* (ohne *καὶ χρήσεις*).

Str. VI, 102 (D. 201, 14—18) *ὡς ἔοικεν — φανῇ* = Maximus 531; Par. Vat. 438; Melissa Monac. fol. 16^{b} (hier *χορεύουσα* statt *χωλεύουσα*).

Str. VI, 109 (D. 205, 28. 29) *ἀγαθὴ — ἀγαθότης αὐτοῦ* = Par. Vat. 710.

Str. VI, 112 (D. 207, 13—17) *καθάπερ — βίον* = Par. Vat. 649.

Str. VI, 161 (D. 244, 1—4) *ὁ γνωστικὸς — διδάσκων* = Par. Vat. 399.

Angebliche Fragmente aus str. VI s. vorhin zu str. V, 89; ferner unter den Fragmenten ungewisser Herkunft Nr. 26 cf. Nr. 13 Anm. und zu *περὶ προνοίας* Nr. 5.

Str. VII, 4 (D. 253, 22—26) *καί μοι — ἐπικεκρυμμένα* = Par. Vat. 399.

Str. VII, 33 (D. 280, 8) *μητρόπολις — ἡδονή* = Par. Vat. 648, wo das Lemma versehentlich heruntergerückt ist.

Str. VII, 41 (D. 287, 9—11) *ὥσπερ — λαμβάνει* = Par. Vat. 399.

Str. VII, 57 (D. 301, 1—3) *ἡ μὲν — βέβαιος* = Ant. Mel. 5 (*βεβαία*).

Str. VII, 59 (D. 302, 24. 25) *πᾶσα — κακοπραγία* = Par. Vat. 649.

Str. VII, 62 (D. 304, 25—29) *οὐ μνησικακεῖ — ἄγνοιαν αὐτοῦ* = Par. Vat. 356, nochmals ebendort 399; Melissa Monac. fol. 97[a]. In allen Citaten zu Anfang *οὐ μνησικακήσει ποτὲ ὁ γνωστικός*. Migne's LA *χαλεπανεῖ* an beiden Stellen der Par. ist errathen aus dem Accentfehler *χαλεπαίνει* bei Lequien 356.

Str. VII, 62. 63 (D. 305, 7—20) *οὐκοῦν — βίον* = Jo. Damasc. or. 3 de imag. (opp. ed. Lequien I, 382) *τοῦ ἀρχαιοτάτου Κλήμεντος πρὸς Ἀλέξανδρον ἐκ τοῦ ἑβδόμου βιβλίου τῶν στρωματέων*. Ittig, supplem. praef.; und Andere (s. auch Lequien z. d. St. und Fabric. bibl. ed. Harles VII, 123) wollten *πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας* statt *πρὸς Ἀλέξανδρον*.

Str. VII, 63. 64 (D. 306, 5—12) *φασὶ — διάθεσιν* = Eus. h. e. III, 30, 2.

Str. VII, 80 (D. 321, 26 — 322, 1) *χρὴ — παραπέμποντα* = Par. Vat. 506 (*Κλήμεντος*, am Rand der lat. Version „Quis dives salvus").

Str. VII, 82 (D. 323, 27) *ἕπεται — σκιά* = Maximus 584; Par. Vat. 399; Melissa Ant. 56; Melissa Monac. fol. 105[b].

Str. VII. 99 (D. 338, 17—21) *ὡς — ἀποτυφλουμένας* = Par. Vat. 339 (*Κλήμεντος στρωμ.*, am Rand des lat. Textes „Clemens ex paedagogo"). Die erste Hälfte des Satzes auch Melissa Ant. 5; bei Ribittus p. 6 und im antwerpner Nachdruck fol. 8[b] und daher bei Migne col. 781 A fehlt das Lemma.

Str. VII, 106 (D. 345, 22 sqq.) cf. § 108. Hierauf gehen zurück die ungenauen Angaben bei Malalas l. XI ed. Bonn. p. 279 sq.; Cedrenus ed. Bonn. I, 438 (*Κλήμης ὁ στρωματεύς*) u. 439.

Str. VII, 110 (D. 348, 24—29) *τούτων — εὕρεσιν* = Photius cod. 111.

Str. VIII, 1 (D. 350, 4) = Photius cod. 111: *ἐν τισὶ δὲ* (sc. *ἀντιγράφοις*) *στρωματεὺς ὄγδοος ὥσπερ καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ ἑπτὰ ἐπιγράφεται καὶ ἀπάρχεται „ἀλλ' οὐδὲ οἱ παλαίτατοι τῶν φιλοσόφων" καὶ ἑξῆς.*

Str. VIII, 2 (D. 351, 28 sqq.) *ἐκδέχεται γὰρ ἄλλος τόπος τε καὶ ὄχλος τοὺς ταραχώδεις κτλ.* Nur soweit von Lequien p. 774 mitgetheilt aus Par. Rupef. mit dem Lemma *Κλήμεντος ἐκ τοῦ ἡ τῶν στρωμάτων.*

Str. VIII, 16 (D. 363, 12—20) *αἵρεσις — ἰσοσθένειαν.* Eine wörtliche syrische Uebersetzung dieser Sätze findet sich im Ms. Add. 14,533 fol. 137[a] des British Museum[1]). Das Kapitel, an dessen Spitze dies Citat steht, hat den Titel דמנא הי הרסיס „Was Häresie ist". Das Citat sammt Einführungsformel lautet:

דקלמיס סטרומטוס. שולם מאמרא דתמניא. הרסיס אתיהי מצטלינותא דיולפנא. או איך אנשין. מצטלינותא דביולפנא סגיאיא. דנקפא לות חדדא. והלין דמתחזין אחידא. דלות הי דשפיר חיא מתחך. יולפנא נן איתוהי מדרכנותא מדם מליליתא. מדרכנותא דין קניותא ושלמותא דתריעיתא. לו בלחוד דהופוקטיקו. אלא וכל מלפנא דמדם ילבוך מיד. או מטל מחילותא דתריעיתא. או מטל לא גליותא דסוערנא. או מטל שויות חילא דמללא.

Str. VIII,? Leontius 98 (hinter einem sachlich verwandten Citat aus *Κλήμεντος ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα*) *ἐκ τοῦ ἡ στρώματος· οὐχ οἷόν τε ἐπὶ μιᾶς ψυχῆς δύο ἐναντίας κατὰ τὸ αὐτὸ γενέσθαι κινήσεις.* Dieselbe logische Regel, jedoch ohne Anwendung auf die Seelenbewegungen, steht str. VIII, 29 (D. 374, 17 u. 21 u. besonders lin. 25). —

Str. VIII,? Par. Vat. 643 (*Κλήμεντος*, aber im cod. Rupef. mit dem Zusatz *ἐκ τοῦ ἡ στρώμ.*); Maximus 538 (*Κλήμεντος*): *Παρθένων* (Rup. *παρθένῳ*) *φθορὰ λέγεται* (Rup. *γίνεται καὶ λέγεται*) *οὐ μόνον πορνεία, ἀλλὰ καὶ ἡ πρὸ καιροῦ ἔκδοσις, ὅταν ὡς εἰπεῖν ἀώρως* (Max. *ἄωρος*) *ἐκδοθῇ τῷ ἀνδρὶ ἀφ'* (Vat. *ἐφ'*) *ἑαυτῆς ἢ καὶ παρὰ τῶν γονέων.* Von Grabe (Potter 1022; Dindorf III, 501, 20), als Fragment des *λόγος γαμικός* angeführt.

---

1) W. Wright, Catalogue of Syriac Mss. p. 971 (cod. 859 Nr. 23) machte auf die Stelle aufmerksam. Die Abschrift verdanke ich der Güte des Herrn Dr. R. Hörning in London.

Epitomae ex Theodoto.

Eclogae propheticae.

Ecl. 11 (D. III, 459, 9. 10) *φοβητέον — σώματος* = Maximus 610; Par. Vat. 341 (*Κλήμ. στρωμ.*); dasselbe, jedoch nur bis *δι' ἃ ἡ νόσος* in Par. Rup. 751 mit der Beischrift *Κλήμεντος ἐκ τοῦ η' στρώμ.* In gleicher Unvollständigkeit Melissa Ant 19. (Migne col. 824 hat gegen Gesner p. 19 und Ribittus p. 21 auch gegen den antwerpner Druck fol. 31^{b} die Fortsetzung aus Maximus oder Par. Vat. hinzugefügt).

Ecl. 17 (D. 461, 24—28 *ὁ θεὸς — χάριτι* = Leontius 88 *Κλήμεντος ἐκ τοῦ η' στρώματος.* Dasselbe, jedoch nur bis *σώζει*, Acacius von Caesarea (im Anschluß an das Citat aus str. III, 95 s. oben S. 24) in Cat. Niceph. in Octat. I, 101. Dasselbe gab zuerst le Nourry, appar. in bibl. max. I, 1308 nach einem cod. Regius 2431. Die Herkunft erkannte zuerst Fabricius bibl. gr. VII, 124 (ed. Harles). Acacius leitet sein Citat so ein: *καὶ ἐν τῷ η'* (bei Nourry *ογδόῳ*) *δὲ στρωματεῖ ἀθετεῖ τὴν περὶ τοῦ προεῖναι τὰς ψυχὰς δόξαν, λέγων αὐταῖς λέξεσιν.* — F = die florentiner Hs. des Clemens, D = Dindorf, L = Leontius, N^{1} = Nicephorus, N^{2} = Nourry. — D 461, 24 *γάρ*: N^{1} *δέ* | D 25 *ὅτου* (angeblich nach Acacius): *ὅπου* FL, *τὸ ποῦ* N^{1}N^{2} | D 26 *ἥκαμεν* mit L: *ἥκομεν* FN^{1}N^{2} | D *γενέσεως* mit FL: *ἡμῶν* + N^{1}N^{2} | D *μόνος αἴτιος* mit FN^{1}N^{2}: *αἴτιος μόνος* L | D 27 *ὡς οὖν* mit FL: *ὡς* N^{1}, *ὅς* N^{2} | Mit *σώζει* hören N^{1}N^{2} auf. Was le Nourry weiter abdrucken ließ, gehört dem Acacius an, wie schon Nicephorus erkannte.

Ecl. 20 (D. 462, 27 — 463, 3) *ἀγάπη — σωτήριος* = Par. Rupef. 753 *Κλήμεντος ἐκ τοῦ η' στρωμάτων.*

Ecl. 28 (D. 466, 28 — 467, 9) *ὡς — καταγωνισάμενος* = Par. Vat. 535 (*Κλήμ.*). Anstatt D. 467, 4 *ἄλλος δεισιδαιμονίαν . . . πραγμάτων* in Par. *ἄλλου δεισιδαιμονίαν . . . γραμμάτων.*

Ecl. 47 (D. 471, 26 — 472, 2) *ἀπροοποθῶς — προοπαθείας* = Par. Vat. 638 (*Κλήμ. στρωμ.*) *ἀπροσπαθῶς χρὴ διοικεῖν τὴν κτῆσιν καὶ ἐπὶ συμβαίνοντός τινος . . . ἐπιθυμεῖν κτήσασθαι. τῆς ἐμπαθοῦς γὰρ κτήσεως* (statt des sinnlosen *γῆς ἐν πάθει παρακτήσεως* D. 472, 1) *κελεύει ὁ κύριος ἀφίστασθαι καὶ πάσης προσπαθείας.*

Hinter Ecl. 63 gibt die augsburger Excerptensammlung noch folgendes, von Sylburg p. 386 nach Höschels Mittheilung abgedruckte, von D. III, 478 ohne Entschuldigung fortgelassene

Stück: *Κύριε σῶσον τὸν βασιλέα*] *τουτέστι τὸν εἰς βασιλέα κεχρισμένον λαόν· οὐ γὰρ μόνον τὸν Δαβίδ. διὸ καὶ ἐπάγει· καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐπικαλεσώμεθά σε. τὸ ἀναβῆναι ἐπὶ τὴν καρδίαν τὸ καλὸν ὑπὸ τῆς γραφῆς λέγεται, καὶ τὸ νικῆσαι τὴν καλὴν βουλήν.*

IV. *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.*

Der Titel bei Eus. h. e. III, 23, 5; VI, 13, 3; Hier. v. ill. 38; Photius cod. 111, da zugleich die Anfangsworte *οἱ μὲν τοὺς ἐγκωμιαστικοὺς λόγους* entsprechend der einzigen vaticanischen Hs.

Div. 1 (D. III, 381, 3—5) *τῷ γὰρ ὑψουμένῳ — λόγος* = Melissa Ant. 140, von Grabe (Potter 1022; D. III, 501, 7) unter die Fragmente gestellt. — D. 381, 3 *ἀντίστροφος*: Ant. *παραπέπηγεν ἀγχίστροφος.*

Div. 10 (D. 388, 23—28) *ἐπὶ — ἀνοίγει* = Par. Vat. 315.

Div. 11 (D. 389, 24 — 390, 6) *πώλησον — συμπνίγουσιν* = Par. Vat. 502.

Div. 20 (D. 398, 29) *ἀπαθῶν — σωτηρία* = Par. Vat. 570; Melissa Ant. 149, hier mit dem Lemma „Enagrii", so auch bei Ribittus p. 165.

Div. 21 (D. 399, 6—8) *βουλομέναις — συνεστάλη* = Par. Vat. 684.

Div. 21 (D. 399, 10—15) *οὐδὲ τῶν καθευδόντων — ἡττώμενος* = Par. Vat. 383 und noch zweimal ibid. 612. 712. Bei Lequien 383 ist das griechische Lemma (*Κλήμ. στρωματ.*) zu diesem Satz ausgefallen (s. seine Errata hinter p. 925), oder vielmehr zur folgenden Sentenz (*οὐκ ἔχει ἐπιθυμίαν κτλ.*) heruntergerathen, welche am Rand der lat. Uebersetzung die Beischrift „eiusdem ex epist. 21" hat. Darauf folgt noch ein Satz mit *τοῦ αὐτοῦ. βασιλείαν θεοῦ κτλ.* Die Herkunft dieser beiden Sätze kenne ich so wenig wie Lequien.

Div. 34 (D. 411, 9—15) *τὸ ἐναντίον — θεός* = Par. Vat. 480 (*τὸν ἐναντίον*).

Div. 39 (D. 415, 6—8) *ἡ δὲ ἀληθινή — ἁμαρτήμασι* = Par. Vat. 594; Melissa Ant. 22.

Div. 39 (D. 416, 2. 3) *ἐπιστρέψαι — ὀπίσω* = Par. Vat. 594.

Div. 40 (D. 416, 10—20) *ἐφ' οἷς — πλείονος* und (D. 416, 27 — 417, 3) *ἔστι μὲν — κατορθοῦνται* (*κατορθοῦται* Lequien) = Par.

Vat. 594; das erste Stück, aber auch dies nur bis (D. 416, 15) *γενομένῳ* auch in Par. Vat. 343 (*Κλήμ. στρωμ.*, aber im cod. Rupef. mit dem Zusatz *ἐκ τοῦ α' στρωμ.*). Die beiden Stücke aus div. 40 und noch eines aus paed. I, 81 (s. oben S. 19) sind in einem cod. baroccianus 26 (Routh, rel. s. II, 157) dem großen Fragment von Hippolyt's Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας* angehängt, welches zuerst D. Höschel (Photii bibl. p. 923—925) ohne diese fremden Zuthaten herausgab. Auch Lagarde (Hippolyti quae feruntur graece p. 73, 4—17) hat die drei clementinischen Stücke noch mitabdrucken lassen.

Div. 42 (D. 418, 2 — 422, 10) *ἄκουσον — βλεπομένης* = Eus. h. e. III, 23. Dasselbe aus Eusebius excerpirt und daher fälschlich dem Irenaeus, welchen Eusebius vorher angeführt hatte, statt dem Clemens zugeschrieben von Antiochus mon. hom. 122 (ed. Fronto Duc. p. 1228; Migne tom. 89 col. 813). Ein Excerpt gibt Anastasius Sin. homil. in psalm. 6, welche in doppelter Recension vorliegt (Combefis, Graecolat. P. bibl. novum auctarium [a. 1648] p. 934: *γράφει γὰρ Κλήμης ὁ ἱστορικὸς Ἀλεξανδρείας περὶ Ἰωάννου κτλ.*, ebendort p. 966: *Κλήμης ὁ συγγραφεὺς περὶ Ἰωάννου φησὶν . . . τοιοῦτόν τι μὲν περὶ αὐτοῦ ὁ σοφὸς ἱστοριογράφος ἐν τινὶ τῶν αὐτοῦ στρωματικῶν λόγων διεξέρχεται*). Nicht aus Eusebius stammt die selbständige Fortpflanzung dieser Erzählung im cod. Vindob. theol. gr. 65 (olim 49 Lombeci comm. ed. Kollar III, 190 sq. cf. p. 193; Nessel p. 150. 192), im cod. Paris. 440, im cod. 141 coll. Corp. Christi Oxon. (Coxe, Catal. coll. Oxon. I, 55), im cod. Florentinus Marcianus 686 und dem Vaticanus 504 (letztere beiden von Dindorf verglichen Praef. p. XXX und vol. III, 418). In allen diesen Hss. beginnt das Fragment *ἵνα (δὲ) ἐπιθαρρήσῃς* oder *ἐπιθαρρῇς*, also etwas früher, als das Excerpt des Eusebius, und überall, wie es scheint, ist es verbunden mit Schriften des Dionysius Areopagita. — Kenntnis der Erzählung des Clemens hatte auch Chrysostomus (ad Theod. laps., ed. Montfaucon I, 30). Eine, wie die Verbindung der Angabe des Irenaeus über die Lebensdauer des Johannes mit der Berufung auf Clemens zeigt, von Eusebius abhängige Notiz gibt das Chron. pasch. ed. Bonn. p. 470, 4—10. Während Clemens von dem Ort der Handlung nur sagt *ἐπί τινα τῶν οὐ μακρὰν πόλεων, ἧς καὶ τοὔνομα λέγουσιν ἔνιοι*, weiß dieser Chronist, daß es Smyrna ist.

V. *Περὶ τοῦ πάσχα.*

1. Anatolius oder Pseudoanatolius[1]) de ratione paschali c. 1: *Verum maiores nostri Hebreorum et Grecorum librorum peritissimi, Isidorum et Hieronymum et Clementem dico, licet dissimilia mensium principia pro diversitate lingue senserunt, tamen ad unam eandemque paschae certissimam rationem, die et luna et tempore convenientibus, summa veneratione dominicae resurrectionis consenserunt. Sed et Origenis* (sic) etc.

2. Eus. h. e. VI, 13, 3 im Verzeichnis der Schriften des Clemens *τό τε περὶ τοῦ πάσχα σύγγραμμα.* — Ebenda § 9: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ δὲ αὐτοῦ τῷ περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἑταίρων, ἃς ἔτυχε παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοὼς παραδόσεις γραφῇ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι. μέμνηται δὲ ἐν αὐτῷ Μελίτωνος καί Εἰρηναίου καί τινων ἑτέρων, ὧν καὶ τὰς διηγήσεις τέθειται.* — h. e. IV, 26, 4: *τούτου δὲ τοῦ λόγου* (d. h. des Melito über das Pascha) *μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησὶν ἑαυτὸν συντάξαι.* — Von Eusebius hängt ab Hieron. v. ill. 38, wenn er diese Schrift dort überhaupt erwähnt hat[2]). Auch Photius cod. 111 erwähnt dies Buch nur unter denjenigen, welche er theils von Clemens selbst, theils von anderen Schriftstellern angeführt gefunden, selbst aber nicht gelesen hat.

3. Chron. pasch. ed. Paris. p. 7 (ed. Bonn. p. 14): *ἀλλὰ καὶ Κλήμης, ὁ ὁσιώτατος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας γεγονὼς ἱερεύς, ἀρχαιότατος καὶ οὐ μακρὰν τῶν ἀποστολικῶν γενόμενος χρόνων, ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ τὰ παραπλήσια διδάσκει, γράφων οὕτως·*

---

1) Ich gebe den Text nach der auf neuer handschriftlicher Grundlage beruhenden Ausgabe von Krusch in dessen Studien zur christlich mittelalterlichen Chronologie (1880) S. 317. Nur habe ich die Klammern wieder beseitigt, worin Krusch die Worte *Isidorum et*, welche in beiden Hss. stehen, eingeschlossen hat. In dieser Form läßt sich das kritische Problem, welches hier vorliegt, jedenfalls nicht lösen. S. Beilage I.

2) Vallarsi (ed. 2. a. 1767) II, 877 gibt ohne kritische Note *Paedagogi libri tres, de pascha liber unus*, so auch Sophronius. Herding in seiner Separatausg. des liber de v. ill. (1879) p 31 hat die Worte ausgestoßen. Genau ist weder dort, noch p. XXIV zu sehen, wie es eigentlich mit der Bezeugung steht.

Τοῖς μὲν οὖν παρελήλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰουδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα. ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τοὺς μαθητὰς τοῦ τύπου τὸ μυστήριον τῇ ιγ', ἐν ᾗ καὶ πυνθάνονται αὐτοῦ, „ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν"; ταύτῃ οὖν τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὁ ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων, καὶ ἡ προετοιμασία τῆς ἑορτῆς ἐγίνετο. ὅθεν ὁ Ἰωάννης ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ εἰκότως ὡσὰν προετοιμαζομένους ἤδη ἀπονίψασθαι τοὺς πόδας πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς μαθητὰς ἀναγράφει. πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων.

καὶ μεθ' ἕτερα·

Ἀκολούθως ἄρα τῇ ιδ', ὅτε καὶ ἔπαθεν, ἕωθεν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τῷ Πιλάτῳ προσαγαγόντες οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἀκωλύτως ἐσπέρας τὸ πάσχα φάγωσι. ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά. ἐπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ἡ ἀνάστασις· τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὸ δράγμα νενομοθέτητο προσενεγκεῖν τὸν ἱερέα.

4. Leontius et Joannes, Rerum sacrarum lib. II (Mai, Script. vet. nova coll. VII, 94): *Κλήμεντος ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα.*

Ἀνάγκης εἶδος οἶμαι τῷ παραδόξῳ ἐκπλῆξαι καὶ βιάσασθαι θεῷ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐξ αὐτοῦ σώζεσθαι βούλεται, μόνας τὰς ἀφορμὰς παρὰ τῆς ἐντολῆς λαβόντα. οὐ τοίνυν βίαιος ὁ θεός, οὐδὲ ἀψύχων δίκην ἀγαλμάτων πρὸς τῆς ἔξωθεν αἰτίας περιάγεσθαι θέμις τὴν αὐτοκίνητον ψυχήν.

5. Leontius et Joannes l. l. 98: *Κλήμεντος ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα.*

Τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ συμβῆναι ἀδύνατον. Cf. die Bemerkung zu str. VIII,? oben S. 28.

6. Leontius et Joannes l. l. 99: *Κλήμεντος ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα· Ὁ ἄρα γινώσκων ἑαυτὸν τόπος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ θρόνος.*

Dieser Satz hat auch in Par. Vat. 402 die Beischrift *Κλήμεντος*, lautet aber am Schluß so: *τόπος ἐστὶ καὶ θρόνος τοῦ κυρίου.*

7. Nicephorus CP., Antirrhet. adversus Constantinum Copronymum lib. III, c. 26 (Mai, Nova patr. bibl. V, pars 1 p. 91):

Ὡσαύτως δὲ ἔχειν καὶ τῷ Κλήμεντι ἐκείνῳ τῷ Ἀλεξανδρείαθεν δοκεῖ, ἐν οἷς περὶ τοῦ νομικοῦ πάσχα διαλαμβάνων φησίν·

Ὡς εἴ τινος εἰκὼν μὴ παρόντος μὲν τοῦ ἀρχετύπου τὴν ἴσην ἐκείνῳ δόξαν ἀποφέρεται, καὶ παρούσης τῆς ἀληθείας καταλάμπεται ἡ εἰκὼν πρὸς αὐτῆς, τῆς ὁμοιώσεως ἐκείνης ἀποδεκτῆς μενούσης διὰ τὸ σημαίνειν τὴν ἀλήθειαν.

In Bezug auf dies und viele vorangehende Citate aus Basilius, Gregorius Naz., Cyrillus Al., Dionysius sagt Nicephorus abschließend: *καὶ τὰ μὲν τῶν θεοφόρων τοιαῦτα.*

8. Catena in Octat. ed. Nicephorus I, 1037: *Ἀδήλου. Ὁ Κλήμης φησὶν εἰς τὸν ἐν τῷ πάσχα λόγον*[1]*), ὅτι διάχυσις λέπρας ἐστὶν ὡσανεὶ βάδισις καὶ πορεία ῥευστική.*

9. Erwähnt muß hier schließlich noch werden ein jedenfalls apokryphes Stück mit der Ueberschrift *Ἀπόδειξις Κλήμεντος περὶ τοῦ πάσχα.* Aus dem Vaticanus 573 fol. 78^{b}. 79^{a}, einem von verschiedenen Händen geschriebenen Sammelband, hat mein Freund, der hiesige Universitätsbibliothekar Dr. M. Zucker die große Freundlichkeit gehabt, den Text für mich abzuschreiben. Es geht dort voran ein sachlich verwandter Tractat mit der Ueberschrift (fol. 78^{a}) *Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρίας ἐν κυριακῇ προσφώνησις ἑρμηνεύουσα τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἐσθίομεν οἱ χριστιανοὶ τυρὸν καὶ ὠὸν τῇ δ' καὶ τῇ παρασκευῇ τῆς τυρινῆς.* Die gleiche Zusammenstellung von Theophilus und Clemens bietet der Vindobonensis theol. graec. 58 (Nessel) und zwar die *ἀπόδειξις Κλήμεντος* fol. 135^{b}. 136^{a}. Der handschriftliche Katalog der Vaticana gibt im Index auctorum et materiarum codd. mss. graecorum unter Clemens Alexandrinus *τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ πάσχα ἀπόδειξις.* Daher stammt die Angabe in Montfaucon, bibl. bibliothecarum p. 14. Daraufhin sollte dies Stück trotz seiner einleuchtenden Unechtheit hier abgedruckt werden. Zum Glück bemerkte ich noch rechtzeitig, daß Cardinal Pitra demselben bereits ein verborgenes Plätzchen eingeräumt hat[2]); und zweimal gedruckt zu werden verdient es schwerlich. Es ist wahrscheinlich, daß Clemens Alexandrinus als Verfasser gemeint ist; denn die Ueberschrift entspricht nicht

1) Es wird zu lesen sein *ἐν τῷ εἰς τὸ πάσχα λόγῳ.*

2) Juris eccles. graecor. historia et monum. I, 299 unter den Anmerkungen zu const. apost. V, 13, nach einem Vatic. 840 und einem (Vatic.) Reginensis 22.

dem Inhalt, welcher gar nicht vom Pascha, sondern von der richtigen Berechnung des Quadragesimalfastens handelt; sie soll daher wahrscheinlich an die Schrift des Cl. Alex. über das Pascha erinnern und den Schein erwecken, daß derselbe darin auch diese Materie abgehandelt habe. Ferner werden darin zweimal apostolische Canones in wörtlicher Anführung citirt ohne jede Andeutung, daß der Verfasser des Tractats zu diesen Canones eine nähere Beziehung habe. Das wäre sehr unnatürlich, wenn der römische Clemens gemeint wäre, dessen Name seit so alter Zeit und so innig mit der Constitutionenliteratur verknüpft war [1]). Sowohl dieses Apokryphon als dasjenige, welches Pitra ihm vorangehn läßt, als auch der Tractat des „Theophilus" beziehen sich auf die Differenzen zwischen griechischer und armenischer (theilweise auch römischer) Fastenordnung. Der „Theophilus" nennt gleich zu Anfang die Armenier, der „Clemens" citirt denselben 66. apostolischen Kanon, auf den sich das Concilium Quinisextum vom J. 692 in seinem Can. 55 beruft.

VI. *Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς ἰουδαΐζοντας.*

1. So gibt Eus. h. e VI, 13, 3 den Titel an (*ὁ ἐπιγεγραμμένος*) und fügt demselben bei: *ὃν Ἀλεξάνδρῳ τῷ δεδηλωμένῳ ἐπισκόπῳ ἀνατέθεικεν* (cf. h. e. VI, 8, 7; VI, 11; VI, 14, 8 sq.). — Hieronymus, welcher das Buch schwerlich gesehn hat, macht daraus (v. ill. 38): *de canonibus ecclesiasticis et adversum eos, qui Judaeorum sequuntur errorem liber unus, quem proprie Alexandro Hierosolymorum episcopo προσεφώνησεν.* Die griechische Uebersetzung dieser Worte durch Sophronius kehrt beinah buchstäblich bei Photius wieder [2]).

---

1) Ganz anderen Ton hat das Apokryphon mit der Inschrift *Κλήμεντος πάπα Ῥώμης*, welches Pitra l. l. 301 Anm. 11 aus einem Vatic. 1538 (saec. XV) mittheilt.

2) Sophronius in Hier. opp. ed. Vallarsi II, 878: *περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν καὶ κατὰ τῶν ἀκολουθούντων τῇ τῶν Ἰουδαίων πλάνῃ λόγον, ὄντινα ἰδικῶς Ἀλεξάνδρῳ Ἱεροσολύμων προσεφώνησε.* Photius cod. 111 hat nur das *καί* vor *κατά* weggelassen und am Schluß gekürzt. Daß Photius hier wie an anderen Stellen die griechische Uebersetzung des hieronymianischen Schriftstellerkatalogs ausgeschrieben hat (s. Forschungen II, 8), zeigt sich auch darin, daß er statt des durch Eus. h. e. VI, 13, 3 bezeugten Titels *περὶ καταλαλιᾶς*, wofür Hier. *de obtrectatione*

2. Nicephorus CP., Antirrhet. adv. Constant. Copronymum inter testimonia patrum, libro III subiecta[1]): *Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ κατὰ Ἰουδαΐζόντων.*

Σολομὼν ὁ τοῦ Δαβὶδ παῖς ἐν ταῖς βασιλείαις ἐπιγραφομέναις τὴν τοῦ ἀληθινοῦ νεὼ κατασκευὴν συνεὶς οὐ μόνον ἐπουράνιον εἶναι καὶ πνευματικήν, ἤδη δὲ καὶ εἰς τὴν σάρκα διαφέρειν, ἣν ἔμελλεν οἰκοδομεῖν ὁ τοῦ Δαβὶδ υἱός τε καὶ κύριος, εἴς τε τὴν αὐτοῦ[2]) *παρουσίαν, ἔνθα καθιδρύεσθαι καθάπερ τι ἄγαλμα ἔμψυχον διεγνώκει, εἴς τε κατὰ σύνοδον πίστεως ἐγειρομένην ἐκκλησίαν, κατὰ λέξιν λέγει· „εἰ ἀληθῶς ἄρα κατοικήσει θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς“; κατοικεῖ δὲ ἐπὶ τῆς γῆς σάρκα περιβαλλόμενος καὶ μετὰ ἀνθρώπων αὐτῷ κατοίκησις γίνεται ἐν τῇ κατὰ τοὺς δικαίους συνθέσει τε καὶ ἁρμονίᾳ, νεὼν ἅγιον ἐργαζομένῳ τε καὶ ἀνιστάντι. γῇ γὰρ οἱ δίκαιοι, τὴν γῆν ἔτι περικείμενοι, καὶ γῇ ὡς πρὸς τὸ μέγεθος παραβαλλόμενοι τοῦ κυρίου. ταῦτά τοι καὶ ὁ μακάριος Πέτρος οὐκ ὀκνεῖ λέγειν· „καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι*

---

sagt, die Rückübersetzung des Sophronius *περὶ κακολογίας* gibt, und daß er den Schlußsatz von Hier. v. ill. 38 zum Schluß seines cod. 111 macht. Gesehen und gelesen hat Photius von Clemens Alex. nur drei Bände (*τεύχη βιβλίων τρία*), deren erster die Hypotyposen (cod. 109), der zweite die Stromateis (in einzelnen Exemplaren mit „Quis dives“ statt des 8. Stromateus cod. 109. 111), der dritte den Pädagogus mit dem Protrepticus davor (109. 110) enthielt.

1) Cf. Pitra spicil. Solesm. I praef. LXXI u. p. 336 sqq. Den griechischen Titel und den Text der drei Bücher gab Mai, Nova P. bibl. V pars 1 p. 1—144, aber ohne die nach Pitra eben hieran angehängten 80 patristischen Citate. Nicht verständlich ist mir, daß Mai's Ausgabe vom J. 1849 im Spicil. Solesm I vom J. 1852 noch ignorirt und das in Frage stehende Werk des Nicephorus unter die „opera inedita“ gestellt ist. Es ist heute ziemlich schwierig, sich in den mancherlei Bruchstücken der auf den Bilderstreit bezüglichen Schriften des Nicephorus zurechtzufinden. Obiges Fragment des Clemens gab zuerst le Nourry l. l. 1334 heraus nach einem cod. Reg. 1189, welchen er (a. 1703) für etwa 800 Jahr alt hielt. Einen anderen Reg. 1826 erklärte er für eine Copie des ersteren. Außerdem erwähnt er einen Colbertinus ohne Angabe der Nummer. Pitra benutzte alle drei, der erste ist jetzt Paris. 910, die Copie daraus ist Paris. 909; der Colbertinus (356, deinde Regius 2044) jetzt Paris. 911 (Spicil. I, 302. 336 Anm.). Abweichungen vom Druck le Nourry's hat Pitra offenbar nicht entdeckt, da er p. 351 unter Berufung auf jenen nur die Anfangs- und Schlußworte abdrucken ließ. Doch schreibt er hier *Δαουὶδ*, wo le Nourry *Δαβίδ* hat.

2) le Nourry: *αὐτὸς αὐτοῦ*, von Fabric. Hipp. II, 73 stillschweigend verbessert.

ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας τὰς προσδεκτὰς τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ". ἐπὶ δὲ τοῦ σώματος, ὃ κατὰ περιγραφὴν τόπον ἔνθεον ἑαυτῷ καθιέρωσεν ἐπὶ γῆς[1]*, ὁ κύριος· „λύσατε, εἶπε, τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν". εἶπον*[2]*) οἱ Ἰουδαῖοι· „τεσσαράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν ὁ ναὸς οὗτος ᾠκοδομήθη, καὶ σὺ τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν"; ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.*

Weder aus diesem Fragment noch aus dem Titel des Werks läßt sich mit einiger Sicherheit schließen, gegen welche für judaisirend geltende Richtung Clemens in diesem Buch den „kirchlichen Kanon" d. h. den Inbegriff des katholischen Glaubens und der katholischen Lebensordnung vertreten hat. Bekanntlich wurde der Quartadecimanismus von den Gegnern für Judaismus und z. B. von Origenes gelegentlich[3]) für einen Abfall zum Ebjonismus erklärt. Nourry's Argument gegen diese Beziehung der Schrift, daß Clemens eine besondre Schrift über das Pascha geschrieben habe (col. 1333), ist unzutreffend.

VIII. *Περὶ ἐγκρατείας (ἢ λόγος γαμικός).*

Von Niemand sonst als von Clemens selbst citirt. Paed. II, 94: *καθόλου μὲν οὖν γαμητέον ἢ γάμου εἰς τὸ παντελὲς καθαρευτέον· ἔχεται γὰρ ζητήσεως καὶ τοῦτο, ὡς ἐν τῷ περὶ ἐγκρατείας ἡμῖν δεδήλωται.* Da sich im Protrepticus und den vorhergehenden Theilen des Pädagogus nichts Entsprechendes findet, so beruft sich Clemens hier auf eine vor diesen Büchern verfaßte Schrift des bezeichneten Betreffs. Aus dem gleichen Grunde wird man auf dieselbe Schrift zu beziehen haben paed. II, 52 (*διειλήφαμεν δὲ βαθυτέρῳ λόγῳ κτλ.*). Da nun Clemens in dem Buch von der Enthaltsamkeit unter anderem auch die Alternative von Ehe und Ehelosigkeit behandelt hat, so ist sehr naheliegend, eben hierauf zu beziehen paed. III, 41: *ὅπως μὲν οὖν συμβιω-*

1) So Nourry, *γὰρ* Dind. III, 510, 19. Derselbe hat vorher gegen Nourry und Fabricius wohl mit Recht ὃ (statt ὁ) geschrieben, aber mit den Vorgängern unterlassen, den Relativsatz hinter *γῆς* durch Interpunction zu schließen und *ὁ κύριος* zu *εἶπε* zu ziehen.

2) Fabricius u. Dind. setzen ohne Grund *ουν* zu aus Jo. 2, 20, Dindorf außerdem noch ein *ἐν* vor dem folgenden *τρισίν*.

3) Comm. ser. in Matth. n. 76. ed. Delarue III, 895.

τέον ἀνδρὶ τὴν γυναῖκα καὶ περὶ αὐτουργίας καὶ οἰκουρίας καὶ οἰκετῶν χρήσεως, πρὸς δὲ καὶ τῆς ὥρας τοῦ γάμου καὶ ὅσα γυναιξὶν ἁρμόζει, ἐν τῷ γαμικῷ διέξιμεν λόγῳ. Doch kann sich das Präsens *διέξιμεν*, zumal in Anbetracht der häufigen futurischen Bedeutung von *εἶμι*, ebensogut auf eine nur erst beabsichtigte künftige Ausführung beziehen z. B. auf str. III, von Anfang bis zu Ende cf. Fabric. bibl. gr. VII, 134. — Dem *λόγος γαμικός*, von welchem demnach zweifelhaft bleibt, ob er je von Clemens geschrieben worden ist, wenn er nicht mit dem Buch *περὶ ἐγκρατείας* identisch ist, hat Grabe (bei Potter 1022; D. III, 501, 20) das zweite der oben S. 28 unter str. VIII,? gestellten Fragmente zugewiesen. Aber der bloßen Möglichkeit[1]) steht das positive Zeugnis des cod. Rupef. gegenüber, welcher hier schon durch seinen Text als der vorzüglichste der vorhandenen Zeugen sich erweist.

IX. *Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας.*

Als ein von ihm verfaßtes Werk erwähnt dies Clemens „Quis dives“ 26: *σημαινέτω μὲν οὖν τι καὶ ὑψηλότερον ἡ κάμηλος διὰ στενῆς ὁδοῦ καὶ τεθλιμμένης φθάνουσα τὸν πλούσιον, ἅπερ ἐν τῇ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει· μυστήριον τοῦ σωτῆρος ὑπάρχει μαθεῖν.* Es ist aber nach den Stromateis geschrieben worden, denn in diesen spricht er wiederholt die Absicht eines solchen Werkes aus. Da, wo Clemens am genauesten seine schriftstellerischen Pläne entwickelt (str. IV, 1—3), spricht er von einer zwiefachen Behandlung der *ἀρχαί* und der *θεολογία* und zwar, wie später gezeigt werden soll, als von Tractaten,

1) Nur möglich ist es auch, daß Origenes comm. in Matth. XIV, 2 (Delarue III, 617) in seiner Erklärung von Matth. 18, 19. 20 den Clemens im Auge hat bei den Worten: *ἤδη δὲ καὶ ἄλλης διηγήσεως ἀψώμεθα, ἣν ἔλεγέ τις τῶν πρὸ ἡμῶν προτρέπων ἐπὶ ἁγνείαν καὶ καθαρότητα τοὺς γεγαμηκότας. δύο γάρ, οὓς βούλεται, φησίν, ὁ λόγος συμφωνεῖν ἐπὶ τῆς γῆς, ἄνδρα καὶ γυναῖκα νοητέον, ἐκ συμφωνίας ἀποστεροῦντας ἀλλήλους σωματικῆς ὁμιλίας, ἵνα σχολάσωσι τῇ προσευχῇ, ὅτε προσευχόμενοι περὶ παντὸς πράγματος, οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, λήψονται, γιγνομένου αὐτοῖς τοῦ ἀπὸ τοιαύτης συμφωνίας αἰτήματος, παρὰ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Es folgt eine im wesentlichen zustimmende Bemerkung des Origenes. Wo Clemens über 1 Cor. 7, 3—5 handelt (str. III, 79. 81 sq. 97. 107) vollzieht er nicht die Combination mit Mtth. 18, 19. 20, scheint vielmehr str. III, 68 dagegen zu polemisiren.

welche nach Vollendung der Stromateis erscheinen sollen. Er will erstlich, das was Hellenen und Barbaren über die Ursprünge oder Principien an physiologischen Lehren vorgetragen haben (*τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα*) historisch und kritisch darstellen, woran sich eine flüchtige Behandlung auch der (oder ihrer) Theologie (*ἐπιδρομὴ τῆς θεολογίας*) anschließen soll (str. IV, 2 D. II, 315, 19—23). Er will aber zweitens auch nach Erledigung mehrerer anderer Aufgaben in thetischer Weise die wahre Physiologie darstellen, welche von der biblischen Kosmogonie ausgehn und zur Theologie aufsteigen soll (str. IV, 3 D. II, 316, 13—23). Wiederholt hat er vorher und nachher auf die eine oder andere dieser Absichten kürzer hingewiesen, str. III, 13: *ὅταν τὸν περὶ ἀρχῶν διαλαμβάνωμεν λόγον*, cf. str. III, 16 (D. II, 325, 22); str. III, 21 (D. 356, 13), vielleicht auch str. IV, 89 (D. 367, 3). Speciell auf die künftige Behandlung der heidnischen Lehren *περὶ ἀρχῶν* verweist er str. V, 140; VI, 4 (D. III, 118, 22; 123, 25). Daß es zur Ausführung des einen oder des anderen Planes und zwar in einer selbständigen Schrift gekommen ist, bezeugt nur Clemens selbst „Quis dives“ 26. Vielleicht darf man die Angaben, welche unter den Frg. ungewisser Herkunft als Nr. 39 verzeichnet sind, auf diese Schrift zurückführen.

X. *Περὶ προνοίας.*

1. Maximus Confessor, tom. dogm. ad. Marinum (ed. Combefis II, 144): *Τοῦ ἁγιωτάτου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ περὶ προνοίας* [1]).

---

1) Der cod. Laurentianus 8 plut. IX, vorwiegend kanonistischen Inhalts, enthält von fol. 301[a] an eine Sammlung unter dem Titel *ὅροι σύντομοι ἁγίων πατέρων περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεώς τε καὶ προσώπου* (Bandini catal. I, 402). Darin wird mehrmals Maximus citirt, aber nicht in Verbindung mit Citaten aus Maximus, sondern zwischen solchen aus Gregorius Nazianzenus und Sophronius Hieros. findet sich fol. 304[a] obiges Citat mit der Ueberschrift: *τοῦ μακαρίου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείου ἐκ τοῦ περὶ προνοίας λόγου.* Eine Abschrift des dort dem äußeren Anschein nach viel weiter ausgedehnten Fragments verdanke ich der Güte des Professors Pizzi in Florenz. Was aber dort weiter ohne Zwischeneintritt eines neuen Autornamens folgt, kann aus mehr als einem Grunde nicht dem Buch des Cl. *περὶ προνοίας* angehören. Erstlich ist sofort der erste Satz, welcher sich weiter anschließt,

Οὐσία ἐστὶν ἐπὶ θεοῦ. θεὸς[1] *οὐσία θεία ἐστίν, ἀΐδιόν τι καὶ ἄναρχον, ἀσώματόν τι καὶ ἀπερίγραφον καὶ τῶν ὄντων αἴτιον. οὐσία ἐστὶ τὸ δι' ὅλου*[2] *ὑφεστός. φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων τὸ ἐνούσιον, κατὰ δὲ τοὺς ἄλλους ἡ τῶν εἰς τὸ εἶναι*[3] *παραγενομένων γένεσις, καθ' ἑτέρους δὲ ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια ἐμποιοῦσα τοῖς γινομένοις τὸ εἶναι καὶ τὸ πῶς εἶναι.*

Dies zuerst von Ittig (Suppl. praef.) hervorgesuchte Fragment verglich le Nourry (col. 1335) mit einer ziemlich jungen Papierhs. (Regius 2431), d. i. derselben Catene, woraus er die Citate des Acacius gewann (s. oben S. 24 und S. 29). Es fehlten dort nur die Worte *οὐσία ἐστὶ τὸ δι' ὅλου ὑφεστός*. In dieser Hs. schlossen sich aber unmittelbar, also als Fortsetzung des Fragments aus *περὶ προνοίας*, folgende Sätze an, welche auch bei Maximus ad Marinum (Combefis II, 146) nicht weit von vorstehendem Frg. 1, aber ohne Angabe der Herkunft sich finden.

2. *Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι. πρώτη οὐσία ἐστὶ πᾶν*[4] *καθ' ἑαυτοῦ ὑφεστός, οἷον λίθος οὐσία λέγεται· δευτέρα δὲ οὐσία αὐξητικὴ καθὸ αὔξει καὶ φθίνει, τὸ φυτόν· τρίτη δὲ*

---

wesentlich eine Wiederholung von schon Dagewesenem. Er lautet: *οὐσία ἐστὶ τὸ δι' ὅλου ἐφεστὼς* (lies *ὑφεστὸς*) *καὶ ἑτέρου μὴ δεόμενον εἰς τὸ εἶναι.* Zweitens ist darin eine so verworrene Menge immer neuer zum Theil sehr sonderbarer Definitionen von *οὐσία* vereinigt, daß nicht alle von demselben Autor herrühren können, wie denn auch einmal ein *καὶ ἄλλως* vorkommt, welches sogut wie ein *ἄλλου* auf eine zweite oder dritte Quelle hinweist. Drittens findet sich der Satz: *ὁμοούσιόν ἐστι τὸ μηδαμῶς καὶ ἀπαραλείπτως ἐνδεὲς τοῦ ἑτέρου.* Unsinnig ist das freilich auf alle Fälle, aber möglich doch erst, nachdem das an sich ja alte Wort *ὁμοούσιος* längst und regelmäßig auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater angewandt worden war. Viertens folgte, wie oben im Text vor und unter Nr. 2 gezeigt wird, in der Schrift des Cl. auf Nr. 1 unmittelbar oder nach geringem Zwischenraum etwas ganz anderes.

1) cod. Laurent. interpungirt *ἐπὶ θεοῦ θεός· οὐσία.* Nachher hat er zweimal *τε* (statt *τι*) *καὶ* und hinter dem zweiten *ἀπερίγραπτον.*

2) So Combefis, cod. Laurent., *τὸ τοῦ ὅλου* Dindorf 497, 34 stillschweigend und schwerlich nach dem Vaticanus 504, welcher nach Dindorfs Bemerkung zu lin. 32 dasselbe Frg. mit gleicher Ueberschrift enthalten soll.

3) *τὸ εἶναι* cod. Laurent. (mit folgendem *παραγομένων*), *τι εἶναι* Combefis.

4) *πᾶν τὸ* Maximus, derselbe nachher *ὑφεστώς, οἷον λίθος. δευτέρα οὐσία.*

οὐσία ἔμψυχος αἰσθητική, τὸ ζῷον, ὁ ἵππος· τετάρτη[1] *οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ λογική, ἄνθρωπος*[2]*· δι' ὃ καὶ ἔσχατος γέγονεν ὡς ὢν ἐκ πάντων, τὴν ψυχὴν ἔχων ἄϋλον καὶ τὸν νοῦν θεοῦ εἰκόνα.*

3. Aus derselben Hs. gab le Nourry (col. 1336): *Τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Κλήμεντος, πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας, τοῦ στρωματέως, ἐκ τοῦ περὶ προνοίας λόγου.*

Τί θεός; θεός ἐστιν, ὡς καὶ ὁ κύριος λέγει, πνεῦμα. πνεῦμα δέ ἐστι κυρίως οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος. ἀσώματον δέ ἐστιν, ὃ μὴ συμπληροῦται σώματι, ἢ οὗ τὸ εἶναι οὐκ ἔστι κατὰ τὸ πλάτος, μῆκος καὶ βάθος. ἀπερίγραπτον δέ ἐστιν, οὗ[3] *τόπος οὐδεὶς τόπος, τὸ κατὰ πάντα ἐν πᾶσιν καὶ ἐν ἑκάστῳ ὅλον καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ αὐτό.*

4. Maximus Conf.[4]) l. l. p. 152. *Κλήμεντος τοῦ στρωματέως ἐκ τοῦ περὶ προνοίας λόγου.*

Θέλησίς ἐστι φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική. θέλησίς ἐστι φυσικὴ ὄρεξις τῇ τοῦ λογικοῦ φύσει κατάλληλος. θέλησίς ἐστι φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις, ἢ νοῦς περί τι αὐθαιρέτως κινούμενος. αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος, ἢ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής.

5. Wenigstens sachlich gehört hierher das in Bezug auf den Fundort fehlerhafte Citat des Maximus, disput. c. Pyrrho (Combefis II, 176), wo er in Bezug auf einen Ausspruch des Athanasius von diesem sagt: *κανόνι χρώμενος πρὸς τοῦτο τῷ ὄντι φιλοσόφῳ φιλοσόφων Κλήμεντι, ἐν τῷ ἕκτῳ τῶν στρωματέων λόγῳ τὴν μὲν θέλησιν νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν ὁρισαμένῳ,*

---

1) *τετάρτη* emendirte Fabricius Hippol. II, 74, so auch Maximus, *δευτέρα* Nourry.

2) *ὁ ἄνθρωπος* Maximus, derselbe nachher *ἔσχατος*, wofür die pariser Hs. ein sinnloses *ἕκαστος*. Bei Maximus fehlt *ὢν* vor *ἐκ πάντων*.

3) So wird doch wohl statt *οὐ* (Nourry, Fabricius, Dindorf) zu schreiben und darnach hinter dem zweiten, statt wie bisher hinter dem ersten *τόπος* zu interpungiren sein.

4) Von diesem hängt ab Jo. Damasc. de duabus volunt. 28 (Lequien I, 543); er citirt in gleicher Reihenfolge wie Maximus den Irenaeus und den Clemens. Uebrigens ist die Verwandtschaft der Sätze des Irenaeus (Iren. opp. ed. Harvey II, 477 sq. frgm. V) verdächtig. Zu vergl. sind auch die weiterhin bei Maximus folgenden Citate des Alexander von Alexandrien, des Eustathius von Antiochien, des Athanasius und des Gregorius von Nyssa.

τὴν δὲ βούλησιν εὔλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περί τινος θέλησιν. In str. VI findet sich das nicht, nur Anklingendes in str. IV, 117 (D. II, 384, 27—30).

6. Anastasius Sin. Quaest. 96 (Gretseri opp. XIV, pars 2, p. 401): *Ὁ δὲ ἱερὸς καὶ ἀποστολικὸς διδάσκαλος Κλήμης ἐν τῷ περὶ προνοίας καὶ δικαιοκρισίας θεοῦ πρώτῳ λόγῳ τοιοῦτόν τι λέγει·*

Ὥσπερ δυνατὸν καὶ νῦν ἄνθρωπον πλάττειν ἀνθρώπους[1] *κατὰ τὴν προτέραν τοῦ Ἀδὰμ διάπλασιν, οὐκέτι οὕτω ποιεῖ διὰ τὸ ἅπαξ χαρίσασθαι τῷ ἀνθρώπῳ ἀνθρώπους γεννᾶν, εἰπὼν πρὸς τὴν φύσιν ἡμῶν τὸ „αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε γῆν“, οὕτω, φησί, τῇ παντεξουσίῳ καὶ προνοητικῇ αὐτοῦ δυνάμει καὶ τὴν τῶν σωμάτων διάλυσιν καὶ τελευτὴν φυσικῇ τινι ἀκολουθίᾳ καὶ τάξει τῇ τῶν στοιχείων μεταβολῇ ᾠκονόμησε γίνεσθαι κατὰ τὴν οὐσιώδη αὐτοῦ θεογνωσίαν καὶ κατάληψιν*[2]*).*

* * *

Nach den Fragmenten 1—4 muß Clemens in diesen, aus mindestens zwei Büchern bestehenden, also ziemlich ausführlichen, aber von keinem Schriftsteller vor dem 7. Jahrhundert citirten Schrift sich in allerlei philosophischen Definitionen versucht haben, und eben hierauf gründete sich in den späteren Zeiten hauptsächlich seine Berühmtheit. Es ist vielleicht erlaubt, mit dieser Schrift eine Reihe mehr oder weniger unsicherer Angaben zu verbinden, welche zum Theil den Schein erwecken, als ob Cl. eine besondere Schrift über gewisse für die Theologie wichtige Begriffe verfaßt hätte.

---

1) Der Text ist offenbar verderbt. Vielleicht *δυνατὸς ὢν* (Gott ist ja Subject im Folgenden). Außerdem ist *ἄνθρωπον* oder *ἀνθρώπους* zu streichen.

2) Anastasius fährt fort: *ἤκουσα* (Gretser am Rand „f. *ἤκουσαι*“, Migne richtiger „f. *ἤκουσας*“) *φωνῆς ἱερᾶς πατρὸς πατέρων διδασκούσης, ὅτιπερ κτλ.* Uebrigens will das Citat, wie die Einleitung und besonders das *φησί* hinter dem Schriftcitat zeigt, nicht buchstäblich genau sein. — Anastasius nennt den Clemens außer an dem oben unter Nr. 6 und unter den Fragmenten ungewisser Herkunft Nr. 4 und oben S. 26 zu str. V, 72 bezeichneten Stellen noch als eine der maßgebenden patristischen Auctoritäten in „Viae dux“ c. 3 extr. (Gretser p. 40) hinter Dionysius und Irenaeus und vor Ambrosius und Julius, ferner „Viae dux“ c. 7 (Gretser p. 51) an gleicher Stelle: *Κλήμης τὸ τοῦ Χριστοῦ κλῆμα* und endlich in dem oben anhangsweise angeführten sonderbaren Zusammenhang.

1. Anastasius Sin. Viae dux c. 1 (Gretser p. 17): *Διὰ τοῦτο καὶ Κλήμης, ὁ πολὺς ἐν σοφίᾳ καὶ γνώσει, πεποίηκεν ἰδιαζόντως ὅρους ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων ὡς φοιτητὴς καὶ θρέμμα γνήσιον τῶν ἁγίων Πέτρου καὶ Παύλου μάλιστα τοῦ πανσόφου καὶ ἀκούσας αὐτοῦ ἀποβαλλομένου καὶ λίαν μυσαττομένου καὶ καθυβρίζοντος τὴν ἑλληνικὴν σοφίαν*[1]). Nach einem kurzen Zwischenstück folgt als Ueberschrift des cap. II *ὅροι διάφοροι, κατὰ παράδοσιν καὶ πίστιν τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας λεγόμενοι, συλλεγέντες ἀπό τε Κλήμεντος καὶ ὁσίων πατέρων κτλ.*

Wesentlich dieselbe Sammlung ist auch unter den unechten Schriften des Athanasius überliefert und abgedruckt in Opera Athanasii ed. Montfaucon (Paris 1698) vol. II, 242—251. Sie findet sich nach Bandini I, 402 auch in dem oben S. 38 Anm. 1 besprochenen cod. Laur. 8 plut. IX fol. 289[b] vor derjenigen Sammlung, in welcher *περὶ προνοίας* citirt wird. Leo Allatius wollte sie nach anderen Hss. dem Johannes Damascenus zuschreiben s. Lequien zu Jo. Dam. opp. I, 543. In der Sammlung selbst kehrt der Name des Clemens nicht wieder, wohl dagegen diejenigen des Basilius, Cyrillus, Gregorius Nyss., Dionysius (Gretser p. 24. 25. 30).

2. Aus Anastasius, dessen Hodegos er unmittelbar vorher citirt, hat Johannes Veccus, Patriarch von Konstantinopel a. 1274–1298, folgende Angabe[2]) entlehnt: *Ἀλλὰ καὶ Κλήμης ὁ στρωματεὺς ἐν οἷς συνέθετο διαφόροις ὅροις, ὥστε παντὸς εὐσεβοῦς δόγματος προηγεῖσθαι αὐτοὺς τῷ βουλομένῳ θεολογίαν μετιέναι, ὁριζόμενος „τί πνεῦμα, καὶ κατὰ τί πνεῦμα; καὶ ὅσα-*

1) Soweit und schon vorher ist identisch, was Cramer, Anecd. Paris. IV, 153 aus einem Etymol. (cod. Paris. 2669) s. v. *πατρότης* mittheilt. Ueber den Begriff *πατρότης* handelt Anastasius c. II p. 19. Obige Angabe über das geschichtliche Verhältnis des Clemens zu Paulus und Petrus hat an str. I, 11 nur schwachen Anhalt. Es liegt wohl schon die Verwechselung mit Cl. von Rom zu Grunde, welche bei Maximus Confessor und Pachymeres, den Commentatoren des Areopagiten (Dionys. Areop. opera ed. Corderius et Lansselius, Paris 1644, vol. I, 588; II, 185), und bei Joannes Dam. zum Schluß der Auslegung des Hebräerbriefs (Lequien II, 258) offen daliegt.

2) Zuerst von Fabricius bibl. gr. VII, 133, darauf in Hippol. opp. II, 72 nach Leo Allat. Graecia orthod. I, 248 angeführt. In der Sammlung der Schriften des Joh Veccus (*Βέκκος*) bei Migne tom. 141 ist dessen Schrift „de processione spir. s." nach Leo All. abgedruckt col. 158—276, obiges Citat col. 177.

χῶς λέγεται πνεῦμα"; φησί· „πνεῦμα μέν ἐστι λεπτὴ καὶ ἄϋλος καὶ ἀσχημάτιστος ἐκπορευτικὴ ὕπαρξις". Wörtlich so in Anast. l. l. p. 19, zu vergleichen aber auch oben S. 41 das 3. Fragment aus *περὶ προνοίας*.

XI. *Διαλέξεις περὶ νηστείας καὶ περὶ καταλαλιᾶς.*

So bezeichnet von Eus. h. e. VI, 13, 3. Der Mangel an Zusammenhang zwischen den beiden genannten Gegenständen und die Wiederholung der Präposition lehrt, daß das zwei verschiedene Tractate waren. Insofern war Hieron. v. ill. 38 berechtigt, die beiden Titel durch Zwischeneinschiebung der Schrift „Quis dives" von einander zu trennen: *de ieiunio disceptatio . . . de obtrectatione liber unus*[1]). Aber sicherlich unrichtig ist seine Uebersetzung von *διάλεξις*, denn erstlich eignen sich die genannten Gegenstände, besonders die allgemein verabscheute *καταλαλιά* wenig zu einer *disceptatio*, und sodann ist *διάλεξις* in der Sprache des 2. Jahrhunderts soviel wie *ὁμιλία*, Predigt. Iren. ad Flor. bei Eus. h. e. V, 20, 6 *τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος*. Ueber die *διαλέξεις διάφοροι* des Irenäus s. Einiges in Herzog's RE.[2] IX, 733. In Bezug auf die gleiche Bezeichnung der cynischen Wanderpredigten cf. J. Bernays, Lucian und die Cyniker S. 14. 15. 93. Schon Philo oder Pseudophilo, de vita contempl. § 10 cf. § 3 nennt den einseitigen Vortrag des Therapeutenpriesters eine *διάλεξις* und ein *διαλέγεσθαι*. — Fragmente, welche mit Sicherheit auf eine dieser geschriebenen Predigten zurückzuführen wären, sind nicht vorhanden. Potter 1020 sq. (oder Grabe) und Dindorf III, 499, 17 haben das Frg. 37 ungewisser Herkunft der Predigt über die *καταλαλιά* zugewiesen. Zu derjenigen über das Fasten könnten die Frg. 26—28 u. 33 unter XV gehören.

XII. *Ὁ προτρεπτικὸς πρὸς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους.*

Nur von Eus. h. e. VI, 13, 3 hinter den *διαλέξεις* genannt, zu deren Gattung dieser Tractat sicherlich auch gehörte. Die LA bei Eusebius ist sicher, wenn auch Rufinus für *ἤ et alius* gesetzt hat.

1) Daß Photius cod. 111 die griechische Version des Hieronymus abschrieb, wurde oben S. 35 Anm. 2 gezeigt.

XIII. *Εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς.*

Palladius, histor. Lausiaca [1]) c. 139 erzählt von einer sterbenden Asketin seiner Zeit: *Καὶ δίδωσι τῇ ἑαυτῆς μητρὶ σύγγραμμα Κλήμεντος τοῦ στρωματέως εἰς τὸν προφήτην Ἀμὼς καὶ λέγει αὐτῇ· δὸς τοῦτο τῷ ἐπισκόπῳ τῷ ἐξωρισμένῳ καὶ εἰπὲ αὐτῷ· „εὔξαι περὶ ἐμοῦ· ὁδεύω γὰρ πρὸς τὸν κύριόν μου“.* Es scheint darnach eine selbständige Schrift von einigem Umfang, und nicht ein Kapitel der Hypotyposen gewesen zu sein.

XIV. Beabsichtigte Schriften.

1. Eus. h. e. VI, 13, 8: *ὑπισχνεῖται δ' ἐν αὐτοῖς* (i. e. den Stromateis) *καὶ εἰς τὴν γένεσιν ὑπομνηματιεῖσθαι.* Von einer Ausführung des Plans weiß Eusebius nichts. Er hat wahrscheinlich die Stellen str. III, 95 (*ὅταν περὶ τῆς ἀνθρώπου γενέσεως τὴν ἐξήγησιν . . . μεταχειριζώμεθα*) und str. VI, 168 (*ἐπὰν περὶ γενέσεως κόσμου διαλαμβάνειν ἀρξώμεθα*) im Auge. Nach str. IV, 3 scheint sich dies aber nur auf die beabsichtigte Schrift *περὶ ἀρχῶν* (*φυσιολογίας*) *καὶ θεολογίας* zu beziehen (s. oben unter Nr. IX); denn von der Kosmogonie wollte er darin handeln, und daß diese von der biblischen Darstellung der *γένεσις* ihren Ausgang zu nehmen habe, bezeichnet er als selbstverständlich.

2. Wiederholt weist Clemens auf eine künftige Abhandlung *περὶ προφητείας.* Ueber Moses als Propheten wird er handeln, *ὁπηνίκα ἂν περὶ προφητείας διαλαμβάνωμεν* str. I, 158 (D. II, 127, 15). In Bezug auf die Phryger, d. h. Montanisten [2]) sagt er str. IV, 93 (D. II, 369, 25): *πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.* Ueber den heiligen Geist und seine Einwohnung im Menschen *ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἀν τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν* str. V, 88 (D. III, 69, 9). Ueber die hier zu zweit genannte Materie s. gleich nachher unter

---

1) Ed. Meursius p. 147 oder Migne tom. 34 col 1236, zuerst nachgewiesen von le Nourry col. 1334.

2) Ebenso nennt er sie str. VII, 108 (D. III, 347, 4). Sie wird er auch im Sinne haben, wo er von denen redet, welche „in der Gegenwart angeblich weissagen“ str. VI, 66 (D. III, 177, 9). Von allgemeinerer Beziehung ist die Rüge derer, welche sich tollkühn ins Martyrium stürzen str. VII, 66 (D. III, 308, 26 sqq.).

Nr. 3 Am ausführlichsten spricht Cl. sich über diese seine Absicht str. IV, 2 aus. Nachdem er die oben S. 39 besprochene Absicht einer historisch-kritischen Darstellung der heidnischen Lehren *περὶ ἀρχῶν (καὶ θεολογίας)* entwickelt hat, fährt er fort: „Hieran dürfte sich, nach einem Abriß der Theologie, passend anschließen eine Darlegung dessen, was über die Prophetie überliefert ist, und zwar so, daß, nachdem wir noch die Echtheit der Schriften, an die wir gläubig geworden sind, aus ihrem auf den Allmächtigen selbst zurückgehenden Ursprung erwiesen haben[1]), wir durch dieselben der Reihe nach[2]) fortschreiten und allen Häresien aus denselben[3]) darthun, daß es ein allmächtiger Gott und Herr ist, welcher durch Gesetz und Propheten, weiter aber auch durch das selige Evangelium lauter gepredigt worden ist. Dabei aber warten unser (als Aufgabe) zahlreiche Entgegnungen gegen die Irrgläubigen, wenn wir versuchen ihre Meinungen schriftlich zu widerlegen und sie, sei es auch wider ihren Willen zu überzeugen, indem wir durch die Schriften selbst den Beweis führen". Nach dieser deutlichen Darlegung seines Plans hat man auch str. IV, 91 (*ὅταν μὲν οὖν περὶ τοῦ ἕνα εἶναι τὸν θεὸν τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν καὶ εὐαγγελίου κηρυσσόμενον διαλαμβάνωμεν*) auf dasselbe damals noch zukünftige, von den Stromateis verschiedene Werk zu beziehen. Cl beabsichtigte also eine zusammenhängende, wie es scheint der Ordnung der biblischen Bücher sich anschließende Darlegung des Inhalts der Bibel mit einer Einleitung, worin von der Echtheit und Inspiration der hl. Schriften und, wie wir nach anderen vorher citirten Stellen schließen müssen, vom Wesen der Inspiration gehandelt werden sollte, dies alles nicht ohne polemische Rücksicht auf Sonderlehren christlichen Namens. Er bezeichnete dies Werk damals, ehe es geschrieben war, a potiori *περὶ προφητείας*. Vielleicht hat er ihm später bei der Ausführung den Titel *ὑποτυπώσεις* gegeben.

3. Hiervon unabhängig haben wir uns eine beabsichtigte

---

1) Nur dies kann der Sinn des etwas schwülstigen Ausdrucks sein: *ὡς καὶ τὰς γραφὰς αἷς πεπιστεύκαμεν κυρίας οὔσας ἐξ αὐθεντείας παντοκρατορικῆς ἐπιδείξαντας προϊέναι κτλ.*

2) Oder „in zusammenhängender Darstellung" = *εἱρμῷ* cf. § 4 (D. 317, 5) *κατὰ τὸν εἱρμόν* im Gegensatz zu vereinzelten Andeutungen und einer hin und her springenden Behandlung.

3) *ἐντεῦθεν* = *ἐκ τῶν γραφῶν.*

Schrift *περὶ ψυχῆς* zu denken. Wenn Cl. sie str. V, 88 (D. III, 69, 10) neben die *περὶ προφητείας* stellt, so unterscheidet er sie doch durch Wiederholung der Präposition von derselben. Die Polemik gegen die Montanisten hat eine Seite, nach welcher sie auch in die Psychologie hineingehört. Selbständig erscheint die beabsichtigte Abhandlung von der Seele str. III, 13 (D. II, 251, 23) cf. str. II, 113 (D. 219, 3). Dieser Schrift, von der wir nicht wissen, ob sie je geschrieben worden ist, hat Grabe (Potter p. 1020; D. III, 499, 3) 2 Fragmente zugewiesen, welche jetzt unter den unechten stehen XVI Nr. 9. 10.

4. Als Thema eines beabsichtigten Tractats wird paed. I, 47; II, 104 (D. I, 163, 10; 302, 19) *περὶ ἀναστάσεως* angegeben. — Andere Andeutungen wie die in paed. III, 97 (über die Pflichten der verschiedenen Kirchenämter); str. IV, 85 (über die Seelenwanderung und über den Teufel); str. VI, 32 (über die Engel); str. VI, 68 (über allegorische Deutung der Anthropomorphismen); str. VII, 107. 108 (über Einheit und Erhabenheit der katholischen Kirche) sind zu unbestimmt, um weitere Erwägungen veranlassen zu können.

XV. Citate und Fragmente ungewisser Herkunft.

Mehrere Citate, welche nur theilweise mit Stücken der erhaltenen Werke des Cl. sich decken, sind trotzdem zu den betreffenden Parallelstellen von mir citirt worden [1]). Man kann bei mehreren der erst hier aufgeführten Citate schwanken, ob die mehr oder weniger starke Abweichung von ähnlich lautenden Stellen der vollständig erhaltenen Werke nicht ebenso wie in den vorhin genannten Fällen lediglich ein Werk der citirenden Schriftsteller ist. Die Catenenschreiber haben sich hierin sehr viel erlaubt, viel mehr als die Gnomologen. Andrerseits wird fortgesetzte Nachforschung noch manches der folgenden Citate unter die zweifellos unechten versetzen.

---

1) S. oben paed. I, 15; I, 24; I, 60; I, 85; II, 12; str. II, 42; str. III, 97; IV, 30; IV, 96; IV, 138; IV, 160. Außerdem sei, um Irrungen zu vermeiden, an die auf Grund vielleicht mangelhafter Bezeugung zu str. VIII S. 28 angeführten zwei Citate und an das S. 41 zu *περὶ προνοίας* als Nr. 5 gestellte Citat des Maximus und die dort anhangsweise erwähnten zweifelhaften Notizen erinnert. S. auch unten die Vorbemerkung zu Capitel XVI.

1. Hieronymus c. Rufinum I, 13 (Vallarsi ed. II vol. II, 469). *Ipse Origenes et Clemens et Eusebius, atque alii complures, quando de scripturis aliqua disputant et volunt approbare quod dicunt, sic solent scribere: „Referebat mihi Hebraeus“ et „audivi ab Hebraeo“ et „Hebraeorum ista sententia est“.* In den vorhandenen Schriften des Cl. finde ich keine Unterlage hiefür. Doch hat Cl. in Palästina den Unterricht eines geborenen Juden genossen (str. I, 11).

2. Cyrillus Alex. c. Julianum lib. VI (opp. ed. Aubert vol. VI, pars 2 p. 205) *Κλήμης μὲν γὰρ ἁγίοις ἀποστόλοις ἑπόμενος πανταχῆ πλείστης τε ὅσης ἑλληνικῆς ἱστορίας εἰς ἀκοὴν ἐλθὼν ἐν τοῖς στρωματεῦσι φησὶ τὴν Σαγχωνιάθου ἱστορίαν τῇ τῶν Φοινίκων φωνῇ γεγραμμένην μεθαρμόσαι πρὸς τὴν Ἑλλήνων οὐκ ἀθαύμαστον ἐπὶ παιδείᾳ λαχόντα τὴν δόξαν τὸν Ἰουδαῖον Ἰώσηπον. Φησὶ τοιγαροῦν ὁ Σαγχωνιάθων οὑτοσὶ καίτοι τῆς ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας ἐπίμεστος ὤν· „οἱ γὰρ παλαιότατοι — ἀθανάτους εἶναι“.* Das Citat ist = Eus. praep. ev. I, 9, 29. In den Stromateis, welche Cyrill in diesem Werk sonst richtig citirt[1]), findet sich das, was Cyrill darin gelesen haben will, nicht. Aber wir besitzen das 8. Buch derselben nur in Trümmern. Josephus wird nur einmal str. I, 147 erwähnt. Eusebius, welcher praep. ev. I, 9, 20 sqq. dem Porphyrius in Bezug auf die griechische Uebersetzung des Sanchuniathon folgt, scheint von jener Meinung des Clemens nichts zu wissen[1]).

---

1) S. oben S. 22 zu str. I, 75, und S. 17 ohne Angabe des Buchtitels genau protr. 44. 45. Allerdings kann Cyrill diese Citate aus Eusebius haben.

1) Die Neueren, welche über Sanchuniathon und Philo Byblius sich geäußert haben, haben der Stelle des Cyrillus wohl nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Carl Müller (Histor. gr. fragm. III, 565) bemerkt zu dem Frg. aus Eus. praep. I, 9, 29, Cyrill citire dies von den Worten *οἱ παλαίτατοι* an „tamquam ex Clemente Alexandrino“. Cyrill beruft sich jedoch auf Cl. nur dafür, daß Josephus der Uebersetzer des Sanchuniathon sei. Woher er aber die Worte des Sanchuniathon habe, ob aus Cl. oder aus Eusebius oder aus dem griechischen Sanchuniathon selbst, sagt Cyrill nicht. Lobeck im Aglaophamus p. 1267 urtheilt, Cyrillus habe das Ganze aus Eusebius abgeschrieben, habe auf eigene Hand vermuthet, Eusebius möge dies aus Clemens abgeschrieben haben und habe deshalb anstatt des Eusebius den Clemens genannt. „Et Philonem“, so schließt Lobeck, „Judaeum Sanchuniathonis interpretem facit errore aperto“. Der „offenbare Irrthum“ ist aber diesmal nicht auf Seiten Cyrill's, sondern Lobeck's; denn Cyrill nennt ja nicht Philo, sondern

3. Dionysius Areop. (Opp. ed. Corderius et Lansselius. Nova Ed. Paris 1644) I, 560: *Εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης καὶ πρός τι παραδείγματα λέγεσθαι τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχηγικώτερα, πρόεισι μὲν οὐ διὰ κυρίων καὶ παντελῶν καὶ ἁπλῶν ὀνομάτων ὁ λόγος αὐτῷ.* Fabricius versichert zwar (bibl. gr. ed. Harles VII, 124), dies stehe str. VIII p 785. Aber ich finde einigermaßen ähnliche Worte oder den gleichen Gedanken im ganzen Buche nicht, auch nicht an der gemeinten Stelle str. VIII, 28. 29 Potter p. 931. Maximus, der an Clemens Rom. denkt, klagt im Commentar (Dion. opp. II, 185) mit Recht: *ποῦ δὲ ταῦτα εἶπεν ὁ ἅγιος Κλήμης, οὐκ ἐδήλωσε.*

4. Anastasius, Quaest. 14 (Gretser p. 248 *Κλήμεντος ἐκ τῶν στρωμάτων*); dasselbe bis *ἐπιτύχῃς* Par. Vat. 480 (nach anderen Sätzen des Clemens mit *τοῦ αὐτοῦ*): *Ἐλεημοσύνας δεῖ ποιεῖν, ὁ λόγος φησί, ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις. ὥσπερ γὰρ*[1] *ὁ γεωργὸς σπείρει οὐκ εἰς ἁπλῶς γῆν*[2]*, ἀλλ' εἰς τὴν ἀγαθήν, ἵνα αὐτῷ καρποφορήσῃ*[3]*, οὕτω δεῖ σπείρειν τὴν εὐποιΐαν εἰς εὐλαβεῖς*[4] *καὶ πνευματικούς, ἵνα τῆς ἀπ' αὐτῶν εὐκαρπίας διὰ τῶν εὐχῶν ἐπιτύχῃς γέγραπται γάρ· „εὐποίησον εὐσεβεῖς*[5]*) καὶ εὑρήσεις ἀνταπόδομα, καὶ εἰ μὴ ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ παρὰ τῷ ὑψίστῳ".*

Dasselbe in verkürzter Gestalt und andrerseits weit über das Citat bei Anastasius hinausgeführt in Cat. Nic. in Matth.

Josephus als Uebersetzer. Mag Cyrill sein Citat aus Sanchuniathon dem Eusebius entlehnt haben, worüber er keine Angabe gemacht hat; jedenfalls kann er nicht aus Eusebius, welcher den Philo Byblius als Uebersetzer nennt, die ganz andere Behauptung geschöpft haben, daß der Jude Josephus der Uebersetzer sei. Eben dies, und nur dies will er aber in den Stromateis des Cl. gelesen haben. Auch in der Abh. des Grafen Baudissin über Sanchuniathon (Studien zur semitischen Religionsgesch. I, 22) finde ich nur die theilweise unrichtige Bemerkung wiederholt, daß Cyrill von Eusebius abhänge, und keine Erörterung der interessanten Frage, ob Clemens den griechischen Sanchuniathon gekannt habe, und woher die sonderbare Meinung entstanden sei, daß Josephus der Uebersetzer sei.

1) Par. *καὶ ὥσπερ.*

2) Par. *τὴν γῆν*, dafür aber *ἀγαθήν* ohne *τήν.*

3) Par. *καρποὺς κομίσῃ.*

4) Par. *χήρας, εἰς ὀρφανούς, εἰς τοὺς ἀπεριστάτους, ἵνα κτλ.*

5) Gretser am Rande *εὐσεβεῖ* und nachher *παρ' αὐτῷ.* Die Stelle ist Sir. 12, 2.

p. 196 sq. zu c. 5, 42, in dieser Form unter die Fragmente gestellt von Ittig p. 156 (D. III, 492, 11): *Ποιητέον ἐλεημοσύνας, ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις, ἵνα εὕρωμεν ἀνταπόδομα παρὰ τοῦ ὑψίστου. οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέρων βουλομένοις. ὁ γὰρ ἔχων καὶ δι' ὑπόκρισιν ἢ ἀργίαν λαμβάνων κατακριθήσεται.* Hieraus ist also das übrigens viel genauere Citat des Anastasius zu vervollständigen. — Sehr andere Grundsätze entwickelt Clemens, quis dives § 33. Cf. jedoch auch str. VII, 69 (D. III, 311, 10).

5. Cat. Nic. in Matth. p. 482 (zu Mt. 13, 31. 32 *Κλήμεντος*): *Ὁ τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας καταγγελτικὸς λόγος δριμὺς μέν ἐστι καὶ δηκτικὸς καθάπερ τὸ σίνηπι καὶ τῆς χολῆς μειωτικός* [1]*, τουτέστι τοῦ θυμοῦ καὶ τοῦ φλέγματος διακοπτικός, τουτέστι τοῦ τύφου· ἐξ οὗ λόγου ἡ ἀληθὴς τῆς ψυχῆς ὑγίεια καὶ ἡ ἀΐδιος εὐκρασία περιγίνεται. εἰς τοσαύτην δὲ αὔξην ἡ φυὴ τοῦ λόγου προῆλθεν, ὡς τὸ ἐξ αὐτοῦ φύον* [2]*) δένδρον, τοῦτο δ' ἂν εἴη ἡ πανταχοῦ γῆς ἱδρυμένη τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, τὰ πάντα πληρῶσαι, ὥστε ἐν τοῖς κλάδοις αὐτῆς κατασκηνῶσαι τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ἀγγέλους δηλαδὴ θείους καὶ μετεωροπόρους* [3]*) ψυχάς.*

Bis *περιγίνεται* scheint dies aus paed. I, 96 (D. I, 203, 22 — 304, 8) anfangs frei, dann aber immer wörtlich genauer genommen zu sein, und dies ist um so wahrscheinlicher, als die Cat. Cord. in Lucam p. 353, welche durchaus auf Cat. Nic. in Lucam beruht, eben jene Stelle (D. I, 204, 1—8) größten Theils wörtlich genau wiedergibt. Aber die zweite Hälfte obigen Fragments, welche in den erhaltenen Werken nicht nachzuweisen ist, trägt ganz den Charakter der Denk- und Redeweise des Cl. und schließt sich wenigstens widerspruchslos an. Es ist daher wahrscheinlicher, daß das Ganze so in einem anderen Werk des Clemens gestanden hat.

1) *μειωτικός* nehme ich aus paed. I, 96 (D. I, 204, 6). Der Druck des Nicetas hat *βιωτικός*. P. de Lagarde, damals Boetticher genannt, bei Bunsen p. 316 emendirte *βιαστικός*. Bunsen hat dies Frg. ebenso wie das vorige und das folgende dem 3. Buch der Hypotyposen zugewiesen und zwar unter der falschen Quellenangabe „ex Macario Chrysocephalo".

2) *φύον* Klotz, *φυὸν* Corderius, Ittig, Potter, *φυὲν* Dind. III, 492, 22.

3) *μετεωροπόρους* wird zu schreiben sein, *μετεωπόρους* Cord. Ittig, *μετεώρους* Potter, Dind.

6. Cat. Nic. in Matth. p. 492 zu Matth. 13, 46: *Ἔστι μαργαρίτης καὶ ὁ διαυγὴς καὶ καθαρώτατος Ἰησοῦς, ὃν ἐξ ἀστραπῆς τῆς θείας ἡ παρθένος ἐγέννησεν. ὥσπερ γὰρ ὁ μαργαρίτης ἐν σαρκὶ καὶ ὀστρείῳ καὶ ἐν ὑγροῖς γενόμενος σῶμα ἔοικεν εἶναι ὑγρὸν καὶ διειδὲς καὶ πνεύματος γέμον, οὕτω καὶ ὁ σαρκωθεὶς θεὸς λόγος φῶς ἐστὶ νοερὸν διὰ φωτὸς καὶ ὑγροῦ ἐκλάμψας σώματος.*

Schon Ittig suppl. p. 158 verglich paed. II, 118 (D. I, 314, 21 — 315, 3) und le Nourry appar. col. 1331 hielt dies wie das vorige Frg. nur für freie Wiedergabe der theilweise ähnlichen Stellen des Pädagogus.

7. Cat. Cram. I, 76, 27 zu Matth. 10, 16: *Ἐκεῖνος φρονίμως πονηρεύεται, ἡμεῖς φρονίμως ἀγαθουργήσωμεν.* Cf. str. II, 56 (D. II, 183, 22) vom Teufel *φρονίμως πονηρευόμενος.* Die Bibelstelle wird benutzt str. VII, 82.

8. Cat. Cram. I, 78, 23 zu Matth. 10, 23: *Φειδοῖ τῶν ἀδίκως φονευόντων ἐπιτάττει τοῖς ἁγίοις φείγειν· διὸ ὁ μὴ φεύγων ὡς ῥιψοκίνδυνος*[1]) *παρακούων τῆς κυριακῆς φωνῆς μεμπταῖος.*

9. Cat. Nic. in Lucam (Cod. Vindob. theol. gr. 71 [olim 42] fol. 225[a] zu Luc. 3, 22): *οὐκ ἀνθρωπίνην ὁμοίωσιν ἐνταῦθα τοῦ θεοῦ παρειληφότος, ἀλλὰ τῆς περιστερᾶς, ὅτι τὴν ἀφέλειαν καὶ τὸ πρᾶον τῆς νέας ἐπιφανείας τοῦ πνεύματος ἐβούλετο δεῖξαι τῷ τῆς περιστερᾶς ὁμοιώματι.* Dasselbe fand Grabe (bei Potter 1020) in Macarii Chrysocephali or. VII in Lucam (cod. Barocc. 211) mit der einzigen Abweichung *ἀλλὰ τὸ περιστερᾶς εἶδος.* Den Text des Vindob. bestätigt nicht nur die Cat. Cord. in Lucam p. 92, sondern auch Macarius Chrys. selbst, welcher or. VIII in Matth. (cod. Barocc. 156 fol. 98[b] nach Grabe bei Potter 1019) das Fragment des Clemens in folgender erweiterter Fassung gibt: *Οὐκ ἀνθρωπίνην οὖν ὁμοίωσιν ὁ παράκλητος ἐνταῦθα λαμβάνει, ἀλλὰ περιστερᾶς, ὅτι τὴν ἀφέλειαν καὶ τὸ πρᾷον τῆς νέας ἐπιφανείας τοῦ πνεύματος ἐβούλετο δεῖξαι τῷ τῆς περιστερᾶς ὁμοιώματι. ὁ μὲν γὰρ νόμος βαρὺς ἦν καὶ μαχαίρᾳ κολάζων, ἡ δὲ χάρις ἱλαρὰ καὶ λόγῳ ῥυθμίζουσα πραότητος. ταῦτά τοι καὶ ὁ κύριος πρὸς τοὺς ἀποστόλους, εἰπόντας ἐν πυρὶ κολάσαι τοὺς μὴ δεξαμένους αὐτοὺς κατὰ τὸν Ἠλίαν, „οὐκ οἴδατε, φησί, ποίου πνεύματός ἐστε“;* Ob dies alles dem Clemens angehört, bleibt zweifelhaft cf. Tischendorf zu Luc. 9, 55.

10. Macarius Chrys. or. XIII in Matth. (cod. Barocc. 156

1) Vielleicht *ῥιψοκινδύνως* oder ein folgendes *καὶ*.

fol. 198[a] nach Grabe bei Potter 1020): *Τάχα δὲ διὰ τοῦ ἰῶτα καὶ τῆς κεραίας ἡ δικαιοσύνη κέκραγεν αὐτοῦ· ἐὰν ὀρθοὶ πρός με ἦκητε, κἀγὼ ὀρθὸς πρὸς ὑμᾶς. ἐὰν πλάγιοι πορεύησθε, κἀγὼ πλάγιος, λέγει κύριος τῶν δυνάμεων, τὰς ἐπιπλήξεις τῶν ἁμαρτωλῶν πλαγίας αἰνιττόμενος ὁδούς. ἡ γὰρ εὐθεῖα καί κατὰ φύσιν, ἣν αἰνίττεται τὸ ἰῶτα τοῦ Ἰησοῦ, ἡ ἀγαθωσύνη αὐτοῦ, ἡ πρὸς τοὺς ἐξ ὑπακοῆς πεπιστευκότας ἀμετακίνητός τε καὶ ἀρρεπής*[1]). *οὐ μὴ οὖν παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου οὔτε τὸ ἰῶτα οὔτε ἡ κεραία, τουτέστιν οὔτε ἡ τοῖς εὐθέσι κατάλληλος ἐπαγγελία οὔτε ἡ τοῖς πλαγιάζουσιν ἠπειλημένη κόλασις. ἀγαθύνει γὰρ τοῖς εὐθέσι κύριος, τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλιὰς ἀπάγει μετὰ τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν. καὶ μετὰ ἀθώου ἀθῶός ἐστι καὶ μετὰ στρεβλοῦ διαστρέφει καὶ τοῖς σκολιοῖς σκολιὰς ὁδοὺς ἀποστέλλει.* Die Genauigkeit des Citats verbürgt die auf Nicetas beruhende Cat. Cord. in Lucam p, 400, wo nur der letzte Satz von *καὶ μετὰ ἀθώου* an fehlt.

11. Cat. Nic. in Jo. (cod. N fol. 374[a] zu Jo. 12, 13): *Ἀναστασίου. Κλήμεντος. Τὸ δὲ ὡσαννὰ ἑρμηνεύεται δόξα καὶ αἶνος, ὡς εἶναι τοιοῦτον τὸ λεγόμενον „χάρις καὶ δόξα τῷ υἱῷ Δαβίδ“. ὅθεν ὁ ἅγιος Λουκᾶς ὥσπερ ἑρμηνεύων τὸ „ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις“ ἀντὶ τούτου „δόξα ἐν ὑψίστοις“ εἶπεν ἐν τῷ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίῳ. τινὲς δὲ τὸ ὡσαννὰ σημαίνειν λέγουσι τὸ „σῶσον δή“.* Da die benützte Stelle des Anastasius nicht zu finden ist, in welcher vielleicht Clemens angeführt war, so ist der Antheil des Clemens nicht zu bestimmen. Da Nicetas gleich darauf das oben S. 18 zu paed. I, 15 notirte Citat bringt, so darf man vielleicht an paed. I, 12 (D. I, 135, 1—4) denken: *„ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου“, φῶς καὶ δόξα καὶ αἶνος μεθ' ἱκετηρίας τῷ κυρίῳ· τοῦτο γὰρ ἐμφαίνει ἑρμηνευόμενον ἑλλάδι φωνῇ τὸ ὡσαννά.* Cf. auch das oben S. 29 hinter ecl. 63 Abgedruckte.

12. Cat. Nic. in Jo. (cod. N fol. 403[b] zu Jo. 13, 2—5): *Κλήμεντος. Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ τοῦ κυρίου διάζωσμα δύναμίς ἐστι καθαρτικὴ τῶν ἁμαρτιῶν. „ἐνεδύσατο γάρ φησι κύριος δύναμιν καὶ περιεζώσατο“.* (Ps. 93 [LXX 92], 1).

13. Arethas comm. in apoc. (hinter Oecumenii comm. ed. F. Morellus, Paris 1631, tom II, 690 = Cat. Cram. VIII, 243, 5 zu Apoc. 4, 5): *Τὰς ἑπτὰ λαμπάδας αὐτὸς* (sc. Joannes)

1) So Klotz, *ἀρρηπής* Potter.

ἑρμήνευσεν ἑπτὰ πνεύματα, ἅτινα ἤτοι, ὡς Ἡσαΐας, τὰ θεῖα τοῦ πνεύματος χαρίσματα σοφίας, ἰσχύος, βουλῆς καὶ τὰ τούτοις ἑξῆς δεῖ νοεῖν, ἢ ὡς Εἰρηναῖος καὶ Κλήμης ὁ στρωματεὺς[1]) *τὰ λειτουργικὰ καὶ τῶν ἄλλων ἐξέχοντα ταγμάτων.* Sachlich dasselbe gibt Andreas Comm. in apoc. ed. Sylburg p. 19, wo aber neben Irenaeus Clemens nicht genannt wird. Dies ist also Zuthat des Arethas. Clemens verbindet in seiner Erklärung des siebenarmigen Leuchters str. V, 35 (D. III, 28, 12—18) die Deutung der 7 Arme desselben auf die erstgeschaffenen Engel mit der von Anderen vertretenen Deutung der 7 Augen oder Geister in Apoc. 5, 6 auf die 7 Geistesgaben nach Jesaja 11, 1 f. Es ist also hier nicht deutlich ausgesprochen, daß er jene Deutung von Apoc. 4, 5 vertrete und vor derjenigen nach Jesaja 11, 1 f. bevorzuge. Ebensowenig läßt sich das aus den anderen Stellen mit Sicherheit entnehmen, wo er von dem siebenfachen Geist (paed. III, 87, D. I, 395, 14) oder von den 7 erstgeschaffenen Geistern redet (str. VI, 143, D. III, 229, 23; epit. ex Theod. 10, D. III, 428, 22 — 429, 21; ecl. proph. 56. 57, D. III, 476, 11—30). S. aber unten Anm. 5 und 25 zu den Adumbrationes.

14. Par. Vat. 307 (*Κλήμ. στρωμ.*). *Ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής· φοβεῖται γάρ τις οὐ τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸ ἀποπεσεῖν τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ τοῦτο δεδιὼς τὸ τοῖς κακοῖς συμπεσεῖν, φοβεῖται καὶ δέδιεν τὰ κακά· ὁ δεδιὼς δὲ τὸ πτῶμα, ἄφθαρτον ἑαυτὸν καὶ ἀπαθῆ εἶναι βούλεται*[2]).

15. Par. Vat. 341 (hinter dem oben S. 29 unter ecl. 11 angemerkten Citat mit *τοῦ αὐτοῦ*). *Νόμος ἔστω κατὰ τῶν σεμνὰ καὶ θεῖα οὐ σεμνῶς καὶ θεοπρεπῶς ὁρᾶν ἀξιούντων κόλασιν ἐπιφέρειν ἀορασίας.*

16. Par. Vat. 393[3]). *Τό τε βεβιασμένον καὶ ἀηδὲς ταχύ·*

---

1) Ein cod. borocc. 3 hat nach Cramer hier *Κλήμης ἐν στρώματι ἑκάστῳ*, was wohl heißen soll *στρώματι ἕκτῳ*.

2) Zuerst von Fabric. Hippol. II, 74 unter die Fragmente gestellt; ebenso das oben unter Nr. 16 folgende. In Bezug auf letzteres bemerkt er Bibl. gr. ed. Harles VII, 124 fälschlich, daß es von Jo. Damasc. als Stück des 8. Stromateus citirt werde. Lequien bezeugt das nur von dem dort vorangehenden Citat aus ecl. 11. Auch le Nourry col. 1309 ist unschuldig an dem Irrthum.

3) Das Lemma *Κλήμ. στρωμ.* ist bei Lequien (s. dessen Errata hinter p. 925) ausgefallen, daher bisher nicht unter die Fragmente aufgenommen. Wahrscheinlich ist *τε* zu streichen.

τὸ δὲ ἀβίαστον οὐκ ἔχει κόρον, ἀλλ' ἀεὶ χάριτι καὶ πόθῳ θάλλει.

17. Par. Vat. 393 (*τοῦ αὐτοῦ*); Maximus 661 (*Κλήμεντος*). *Μάλιστα πάντων Χριστιανοῖς οὐκ ἐφίεται τὸ πρὸς βίαν ἐπανορθοῦν τὰ τῶν ἁμαρτημάτων παίσματα. οὐ γὰρ τοὺς ἀνάγκῃ τῆς κακίας ἀπεχομένους, ἀλλὰ τοὺς προαιρέσει στεφανοῖ ὁ θεός*[1]).

18. Par. Vat. 399 (nach einem Citat aus den Hypotyposen mit dem Lemma *Κλήμ. στρωμ.* [s. unten Adumbrat. zu 1 Jo. 2, 3] und einem zweiten aus str. II, 46 [s. oben S. 23], welches ohne Lemma steht, folgt dies mit *τοῦ αὐτοῦ*). *Ὁ γνωστικὸς ἀφέξεται τῶν κατὰ λόγον καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατ' αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων.* Eine ähnliche Eintheilung der Sünden s. str. VI, 102 (D. III, 201, 13) cf. ecl. 30 (D. III, 467, 27—29); str. VI, 97 (D. III, 197, 25).

19. Par. Vat. 399 (hinter dem vorigen mit *τοῦ αὐτοῦ*). *Θεοῦ γνῶσιν λαβεῖν τοῖς ἔτι ὑπὸ τῶν παθῶν ἀπαγομένοις ἀδύνατον.*

20. Par. Vat. 399 (nach 6 anderen Citaten aus str. V, 25; VI, 161; VII, 4; VII, 41; VII, 82; VII, 62, welche alle oben S. 25 ff. angemerkt sind, folgt dies mit *τοῦ αὐτοῦ* als letztes). *Τὸν γνωστικὸν οὐδέποτε τὸ πλουτεῖν γηθεῖν ποιεῖ, οὐδὲ τὸ χρημάτων ἀπορεῖν εἰς ταπείνωσιν ἄγει, τῆς ἀρετῆς καὶ σοφίας αὐτὸν ὑπερυψούσης καὶ ὑπεράνω αὐτῶν ἱστασθαι παρασκευαζούσης, ὡς διὰ μεγαλοψυχίαν ἐναδιαφορεῖν τοῖς ἡδέσι καὶ ἀηδέσι.* Aehnliche Gedanken finden sich bei Clemens häufig s. z. B. str. II, 109; III, 95; IV, 15; IV, 166; aber wo die Worte? Sie könnten eine Anmerkung zu Jac. 1, 9 f. sein.

21. Par. Vat. 428 (*Κλήμεντος*). *Οὐκ ἔστι μέγα τὸ φροντίζειν ἀνδρὸς δικαίου, ἀλλὰ χάριν λαμβάνει ὁ καταξιούμενος διακονεῖν αὐτῷ.*

22. Par. Vat. 480 (*Κλήμ. στρωμ.*); Melissa Ant. 35. *Δυνατὸς*

---

1) Dies Frg. wollte Bunsen, Anal. I, 290 zu ecl. proph. 22 und damit zugleich zu den Hypotyposen, für deren Bestandtheil er die Eclogae hielt, gezogen wissen; außerdem auch noch ein bei Maximus folgendes Citat, dessen wahre Herkunft unten bei den unechten Frg. Nr. 9 gezeigt wird. Der in Par. Vat. 393 folgende Satz *Βία θεῷ οὐ πρόσεστιν* hat im Griechischen gar kein Lemma, im Lateinischen „Eusebii", wird aber in derselben Sammlung p. 710 dem Irenaeus zugeschrieben.

ἦν ὁ πατὴρ[1]) *ποιῆσαι μηδένα πένητα· ἀλλ' εἰ τὸ εὐποιεῖν περιῃρεῖτο, συμπάσχειν οὐδεὶς ἠξίου. νῦν δὲ*[2]) *ἀλλήλων ἕνεκα καὶ εὐποροῦμεν καὶ ἀποροῦμεν, ἵνα τόπος γενώμεθα τῇ εὐποιΐᾳ.*

23. Par. Vat. 531 (*Κλήμεντος*). *Ἀλεξιτήριον ἐν τῇ καλιᾷ τίθησιν ἡ ἀετός, ἐλαύνων ἀπὸ τῶν νεοσσῶν τὸν ὄφιν, λίθον τὸν καλούμενον ἀετίτην.*

24. Par. Vat. 570; Maximus 669; Melissa Ant. 67 und nochmals 149. *Οὐχ ἡ τῶν πράξεων ἀποχὴ δικαιοῖ τὸν πιστόν, ἀλλ' ἡ τῶν ἐννοιῶν ἁγνεία καὶ εἰλικρίνεια*[3]). Potter 1021 verglich die doch nur anklingende Stelle str. VI, 103 (D. III, 201, 24). Es folgt in Par. Vat. das oben zu „quis dives“ 20 notirte Citat.

25. Par. Vat. 628 und nochmals 691; Maximus 531; Melissa Ant. 109. *Ἡ τῶν κακῶν ἀπαλλαγὴ σωτηρίας ἀρχή*[4]). Aehnliches str. IV, 8 (D. II, 319, 13).

26. Par. Vat. 657 (am Rande „Rup. *ἐκ τοῦ ϛ΄ στρώμ.*“). *Οὐ μόνον εὐτελῆ δίαιταν, ἀλλὰ καὶ λόγον ἀσκητέον τῷ τὸν ἀληθῆ βίον ἐπανῃρημένῳ.*

27. Maximus 574 (*Κλήμεντος*). *Ὀλιγοδεΐας μὲν ἐρασταί, πολυτέλειαν δὲ ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπόμενοι*[5]).

28. Maximus 654 (*Κλήμεντ.*, bei Ribittus p. 245 fehlt der ganze Satz), Melissa Ant. 60. *Μνήμη θανάτου ἐναργὴς περιέκοψε βρώματα· βρωμάτων δὲ ἐν ταπεινώσει κοπέντων συνεξεκόπησαν πάθη.*

29. Melissa Ant. 3 (vor dem oben S. 27 zu str. VII, 57 citirten Satz). *Τὸ πίστει παραδεκτὸν ἀπολυπραγμόνευτον εἶναι χρή· τὸ γὰρ βασανιζόμενον πῶς ἔτι πεπίστευται.*

30. Melissa Ant. 22 (hinter den oben S. 19. 30 zu paed. I, 81 u. quis d. 39 notirten Citaten dieses und die folgenden 31. 32). *Μετάνοια τότε ἁμαρτήματος παντὸς γίνεται ἀπαλειπτική, ὅταν*

---

1) Mel. *ὁ θεός*. Ebenda *ἀλλὰ* für *ἀλλ' εἰ*.

2) *δὲ* fehlt in Par.

3) Mel. Ant. p. 149 (wo Migne tom. 136 col. 1210 das bei Gesner und Ribittus 165 vorhandene *Κλήμεντος* hat ausfallen lassen) folgt noch *ἀκραιφνής* mit der Randbemerkung „al. *τοὺς ἀκραιφνεῖς* sequentibus coniunctum“, d. h. mit dem unten unter den unechten Fragmenten als Nr. 4 gestellten. Es muß *νοῦς ἀκραιφνής* heißen.

4) So Par. 628; *σωτηρία ἐστὶ ψυχῆς* Par. 681; *σωτηρίας ἐστὶν ἀρχή* Maximus u. Mel. Ant.

5) Das bei Maximus folgende, auch in Par. Vat. und Mel. Ant. erhaltene Citat, *ἡ τῶν ἀναγκαίων κτῆσις κτλ.* s. oben S. 26 zu str. VI, 99.

ἐπὶ τῷ γενομένῳ ψυχῆς σφάλματι ἀναβολὴν μὴ δέξηται μηδὲ παραπέμψῃ τὸ πάθος εἰς χρονικὸν διάστημα· οὕτω γὰρ οὐχ ἕξει καταλεῖψαι ἴχνος ἐν ἡμῖν τὸ κακόν, ἅτε ἅμα τῷ ἐπιβῆναι ἀποσπασθὲν δίκην φυτοῦ ἀρτισυστάτου.

31. Ὥσπερ οἱ λεγόμενοι καρκίνοι εὐεπιχείρητοι τυγχάνουσιν διὰ τὸ ποτὲ μὲν πρόσω βαίνειν, ποτὲ δὲ ὄπισθεν, οὕτως καὶ ψυχὴ ποτὲ μὲν γελῶσα, ποτὲ δὲ πενθοῦσα, ποτὲ δὲ τρυφῶσα, οὐδὲν ὠφελῆσαι δύναται.

32. Ὁ ποτὲ μὲν πενθῶν, ποτὲ δὲ τρυφῶν καὶ γελοιάζων, ὁμοιός ἐστι τῷ μετὰ ἄρτου τὸν κύνα τῆς φιληδονίας λιθάζοντι, ὃς τῷ μὲν σχήματι τοῦτον διώκει, τῷ δὲ πράγματι παρεδρεύειν τοῦτον προτρέπει.

33. Melissa Ant. 38 (hinter dem oben S. 26 zu str. VI, 99 Notirten). Ἀγαθὸν ἀναγκαῖον ἡ ὀλιγοσιτία.

34. Melissa Ant. 57. Σοφῷ τινι[1]) τῶν κολάκων τινὲς ἐμακάριζον, ὁ δέ φησι πρὸς αὐτούς· εἰ μὲν τοῦ ἐπαινεῖν με παύσησθε, ἐκ τῆς ὑμῶν ὑποχωρήσεως μέγαν[2]) εἶναι ἐμαυτὸν νενόηκα. εἰ δὲ ἐπαινοῦντες οὐ παύεσθε, ἐκ τοῦ ὑμῶν ἐπαίνου τὴν ἐμαυτοῦ ἀκαθαρσίαν στοχάζομαι.

35. Melissa Ant. 57. Ἐπίπλαστος ἔπαινος ἀληθοῦς ἀτιμότερος ψόγου.

36. Melissa Ant. 125. Πιστὸς εὖ μάλα ὁ μετ᾽ ἐπιστήμης ἔλεγχος, ὅτε (l. ὅτι) καὶ τελειοτάτη ἀπόδειξις εὑρίσκεται ἡ γνῶσις τῶν κατεγνωσμένων.

37. Melissa Ant. 134. Μηδέποτε αἰδεσθῇς τὸν πρός σε καταλαλοῦντα, μᾶλλον δὲ λέγε· παῦσαι, ἀδελφέ, ἐγὼ καθ᾽ ἡμέραν χαλεπώτερα πταίω, καὶ πῶς ἐκεῖνον κατακρῖναι δύναμαι; δύο γὰρ κερδανεῖς, ἐν μιᾷ ἐμπλάστρῳ[3]) καὶ σεαυτὸν καὶ τὸν πλησίον ἰασάμενος.

38. Joannes Malalas lib. X ed. Bonn. p. 242: . . . μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὸν ἅγιον Παῦλον ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης . . . ὁ Πέτρος ἀπὸ Ἱεροσολύμων ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ παρεγένετο καὶ τὸν λόγον ἐδίδασκε. καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἐνθρονίσας, πεισθεὶς τοῖς ἀπὸ Ἰουδαίων γενομένοις Χριστιανοῖς, τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστοὺς οὐκ ἐδέξατο οὔτε ἠγάπα, ἀλλ᾽ οὕτως ἐάσας αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν. ὁ δὲ ἅγιος Παῦλος μετὰ ταῦτα ἐλθὼν ἐν

---

1) σοφόν τινα Klotz.
2) μέγαν Klotz, Dindorf, μέγα Gesner.
3) Cf. Ignat. ad Polyc. 2, 1.

Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ καὶ μαθὼν ταῦτα περὶ τοῦ ἁγίου Πέτρου, πανταχοῦ τὸ σκάνδαλον περιεῖλε καὶ πάντας ἴσως ἐδέξατο καὶ ἠγάπα, προτρεπόμενος ἅπαντας· καθὼς συνεγράψαντα ταῦτα οἱ σοφώτατοι Κλήμης καὶ Τατιανὸς οἱ χρονογράφοι.

Den letzten Satz über den zweiten Besuch des Paulus in Antiochien gibt auch das Chron. pasch. ed. Bonn. I, 436 mit der Einleitung *τούτῳ τῷ πέμπτῳ ἔτει Κλαυδίου προχειροτονηθεὶς Παῦλος εἰσῆλθεν εἰς Ἀντιόχειαν κτλ.* Daß Malalas nicht, wie Harnack, Texte u. Unters. I, 230 meint, aus der Paschachronik dies abgeschrieben hat, ergibt sich abgesehen davon, daß Malalas wahrscheinlich früher geschrieben hat als der Redactor der Paschachronik, mit Sicherheit daraus, daß in der Paschachronik die anstößige Erzählung von dem durch Petrus angerichteten Scandal fehlt, ohne welche das, was sie über die Beseitigung dieses Scandals durch Paulus sagt, in der Luft schwebt. Entweder also hat die Paschachronik hier den Malalas oder eine andere beiden Schriftstellern zu Grunde liegende Quelle ungeschickt excerpirt. Ducange zu Chron. pasch. ed. Bonn. II, 314 bezog deren Angabe auf Pseudoclem. recogn. X, 60. 61; aber am Schluß der Recognitionen ist von Paulus in Antiochien nichts zu lesen, und am wenigsten konnte Solches in jenem antipaulinischen Roman über Paulus gesagt werden. Andrerseits ist auch nicht an einen anderen, vom Alexandriner verschiedenen „Chronographen“ Clemens zu denken. Wie Anastasius Sinaita (oben S. 31) unsern Cl. gelegentlich den „Historiker von Alexandrien“ nennt, wo er eine „Historie“ desselben mittheilt, so wurde er nicht selten „Chronograph“ genannt mit Rücksicht auf seinen chronologischen Abschnitt str. I, 101—147. Aus der Vorrede des Eusebius zu seinen chron. can. (ed. Schoene II, 4), wo Cl. vor und neben Julius Africanus wegen seiner synchronistischen Studien ehrenvoll erwähnt war, war er allen Späteren als „Chronograph“ bekannt. Hatte er doch selbst in jenem wiederholt von Eusebius citirten Abschnitt (s. oben S 22) ein über das andere Mal von seiner *χρονογραφία* geredet str. I, 112. 114. 121 (D. II, 93, 8 u. 27; 99, 2). Schon bei einem Sozomenus h. e. I, 1 zeigt sich die sonderbare Vorstellung, daß Clemens und Hegesippus, Africanus und Eusebius die Geschichte der Kirche bis zu je ihrer Zeit geschrieben haben. Daß nämlich Sozomenus hier den Cl. Alex. und nicht etwa, wie Valesius meinte, den Cl. Rom., den Verfasser der Recognitionen, meint,

zeigt schon die Charakteristik des Cl. und des Hegesippus: *ἄνδρες σοφώτατοι, τῇ τῶν ἀποστόλων διαδοχῇ παρακολουθήσαντες.* Sie sind nicht Apostelschüler, sondern Schüler von solchen cf. str. I, 11. Als Kirchenhistoriker kennt sie beide Sozomenus nur durch die Citate bei Eusebius. Doch mag sich — und es scheint in der That so — bei späteren Schriftstellern, welche aus dritter Hand haben, was sie geben, die mythische Gestalt eines von unserem Cl. verschiedenen „Chronographen“ oder „Historikers“ gebildet haben [1]).

Obiges Citat macht schon darum, weil neben Cl. Tatian genannt ist, den Eindruck des Apokryphen. Die Nachricht kann aber, so wie sie bei Malalas lautet, auch darum nicht auf Cl. zurückgeführt werden, weil dieser den Kephas, welcher in An-

---

1) Sie hat sich bei den Philologen erhalten cf. Pauly's Realenc. II, 437. C. Müller, Fragm. hist. graec. IV, 364. Wenn aber Cedrenus I, 438, wo er den Clemens als *στρωματεύς* bezeichnet und I, 439, wo er nur den Namen gibt, offenbar auf str. VII, 106—108 (s. oben S. 27) sich bezieht, und wenn Malalas p. 280 in der Parallelstelle hierzu den Clemens *ὁ σοφώτατος* nennt, so wird doch auch da kein andrer gemeint sein, wo Malalas p. 34; 240; 280, und Cedrenus I, 35 den *σοφώτατος Κλήμης* citiren, oder wo Malalas p. 228; 242; 428 ihn neben anderen christlichen Autornamen (Tatian, Theophilus, Timotheus) unter den *σοφώτατοι χρονογράφοι* nennt oder ihn allein so bezeichnet p. 231. Daß dieser „Chronograph“ oder „Historiker“ Clemens der Alexandriner sei, ist bei Sozomenus noch zweifellos, und daß er ein christlicher Autor sei, bezeugt der Inhalt fast aller auf ihn zurückgeführten Nachrichten deutlich. Alle halbwegs zuverlässige literarische Kunde weiß aber nur von zwei christlichen Schriftstellern des Namens Clemens, von dem Römer und dem Alexandriner, und versteht unter dem Namen Clemens ohne Zusatz regelmäßig den letzteren. Es ist auch ein harmloser und nur scheinbarer Anachronismus, wenn Malalas p. 428 sich auf Clemens, Theophilus und Timotheus dafür beruft, daß von Adam bis zu Justinian 6497 Jahre verflossen seien. Aus ihrer Zeitrechnung ergibt sich das, obwohl dieselbe von ihnen nicht bis zu Justinian durchgeführt werden konnte. Der einzige beachtenswerthe Grund für die Existenz eines späteren Historikers Clemens, welchen Hody (Proll. ad Malalam ed. Bonn. p. XLVIII) geltend macht, wäre die Angabe des Anonymus hinter Codinus ed. Bonn. p. 186. Darnach müßte ein gewisser Clemens über marmorne Standbilder sei es des Constantinus Porphyrogennetus, sei es Constantin's des Großen (cf. M. Lequien zu Jo. Damasc. I, 328) etwas gesagt haben. Aber wer mag auf diese Bemerkung eines sehr späten Byzantiners die Existenz eines Historikers Clemens gründen? Wird er doch von dem Anonymus nicht einmal als Historiker bezeichnet! S. übrigens oben im Text unter Nr. 43.

tiochien Unheil gestiftet hatte, vom Apostel Petrus = Kephas unterschieden haben wollte s. unten hypotyp. fr. 10.

39. Malalas lib. II (ed. Bonn. p. 34) = Cedrenus (ed. Bonn. I, p. 35). *Ὁ δὲ Σύρος*[2]*, ὁ υἱὸς τοῦ Ἀγήνορος, ἀνὴρ ἐγένετο σοφός, ὃς συνεγράψατο Φοινικικοῖς γράμμασι τὴν ἀριθμητικὴν φιλοσοφίαν· ὑπέθετο δὲ ἀσωμάτους εἶναι ἀρχὰς καί σώματα μεταβάλλεσθαι καὶ τὰς ψυχὰς εἰς ἀλλογενῆ ζῷα εἰσιέναι*[3]*. οὗτος πρῶτος ἐξέθετο ταῦτα, ὡς Κλήμης ὁ σοφώτατος συνεγράψατο.* Man sucht dies vergeblich in str. I, 75 und an ähnlichen Stellen, es könnte aber sehr wohl in der Schrift *περὶ ἀρχῶν* gestanden haben s. oben S. 38 f.

40. Malalas lib. X p. 228 cf. lib. XVIII p. 428 und ein gewisser Hesychius (von Hody in den Proll. zu Malalas ed. Bonn. p. LIII und von Ducange hinter Chron. pasch. ed. Bonn. II, 116 mitgetheilt) berufen sich auf die „gelehrten (Hesych. *θεοφιλέστατοι*) Chronographen Clemens, Theophilus und Timotheus“ dafür, daß Christus im 6. Jahrtausend der Welt geboren, wie Adam am 6. Schöpfungstage geschaffen sei. Aus str. I, 145 läßt sich das nicht herauslesen. Nach der Zusammenstellung von le Nourry col. 1359 hätte Cl. die Geburt Christi in das J. 5538 der Welt gesetzt. — In str. VI, 141 findet Cl. nur den Parallelismus zwischen Adams Erschaffung am 6. Tage und der 6. Stunde in der Passionsgeschichte bedeutsam.

41. Malalas lib. X p. 231 läßt den Chronographen Clemens berichten, daß Archelaus, der Sohn Herodes des Großen, 9 Jahre regiert und unter dem Consulat des Lamias und des Serellianus zur Regierung gelangt sei.

42. Malalas lib. X p. 239 sq. läßt den „sehr gelehrten Clemens“ über den Tod des Herodes Philippi schreiben.

43. Suidas (ed. Bernhardy vol. II pars 1 p. 289). *Κλήμης ἱστορικός· ἔγραψε Ῥωμαίων βασιλεῖς καὶ αὐτοκράτορας· καὶ πρὸς Ἱερώνυμον περὶ τῶν Ἰσοκρατικῶν σχημάτων· καὶ ἄλλα.*

Hier ist offenbar ein vom Alexandriner verschiedener Cl. vorgestellt. Aber der erste Satz wird doch durch irgendwelche Vermittlung auf str. I, 144 zurückgehen. Ueber den zweiten Satz habe ich erstlich zu bemerken: die von den Philologen bis

---

2) Cedr. *Φοῖνιξ δέ*, derselbe nachher *Φοινικοῖς . . ὑπεξέθετο δὲ καί.*

3) *εἰσιέναι* Cedr., > Malalas. Am Schluß Cedr. *συνεγράψατο ὁ σοφώτατος.*

in die neueste Zeit herangezogene Behauptung Ruhnken's (Praef. in Timaei lexicon p. X sq.), Suidas vermenge hier den Grammatiker Cl. mit dem gleichnamigen römischen Geschichtschreiber, welche vielmehr zu unterscheiden seien, ist in dieser Fassung jedenfalls unzulässig. Der „Historiker" hat schwerlich existirt, und der „Grammatiker" dürfte eine ebenso fragwürdige Persönlichkeit sein. Man hat einen „glossarum Platonicarum interpretem" in drei Artikeln der alten Lexica gefunden, s. v. *ζάλην* (Suidas ed. Bernhardy I, 2, 708; Photii lex. ed. Naber I, 244; Etymol. magn. ed. Sylburg p. 407), *Ἥρας* (Suidas I, 2, 887; Photius I, 266), *παλίμβολος* (Suidas II, 2, 26; Photius II, 47). Als den Verfasser dieser und vieler anderer Artikel hat Cobet (Mnemosyne IX, 433) den bei Photius bibl. 154 als Verfasser einer *συναγωγὴ λέξεων Πλατωνικῶν* und cod. 155 als Verfasser eines Buchs *περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων* erwähnten Boethus wiederentdeckt. Dieser Boethus ist nach Cobet l. l. p. 431 ein Alexandriner und hat nach Naber, praef. in Photii lexicon p. 62 jedenfalls erst nach dem Tode Marc Aurels (a. 180) geschrieben. Er hat das zweitgenannte Werk (Photius cod. 155) einem Athenagoras gewidmet. Sollte dies vielleicht der „aus Athen stammende christliche Philosoph Athenagoras" sein, welcher i. J. 177 oder 178 die bekannte „Bittschrift für die Christen" geschrieben hat? Eine freilich trübe Nachricht des Philippus von Side (Gallandi, bibl. IX, 401) macht diesen zuerst christenfeindlichen, dann christlichen Philosophen Athenagoras zum ersten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule und zum Lehrer des Clemens. Doch, mag dem sein, wie ihm wolle; wenn ein Alexandriner Boethus am Ende des 2. oder im 3. Jahrhundert dreimal bei Erklärung platonischer Ausdrücke einen Clemens ohne nähere Bezeichnung anführt, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß Cl. Alex. gemeint sei; allerdings um so mehr, wenn der Name Athenagoras an der Spitze eines der betreffenden Bücher des Boethus uns auf freundschaftliche Beziehungen desselben zu den „christlichen Philosophen" gegen Ende des 2. Jahrhunderts, wenn nicht gar auf Zugehörigkeit des Boethus zur Kirche von Alexandrien zu schließen erlauben sollte. Zu „*Ἥρας δεσμούς*" (Plato, republ. p. 378 D) hat Boethus bemerkt, daß bei Pindar Hephästus es sei, der seine Mutter Hera gefesselt habe und fährt dann fort: *ὅ τινες ἀγνοήσαντες γράφουσιν ὑπὸ Διός, καί φασι δεθῆναι*

αὐτὴν ἐπιβουλεύσασαν Ἡρακλεῖ. Κλήμεντος ἡ ἱστορία (so bei Photius, *Κλήμης ἡ ἱστορία* Suidas) *καὶ παρ᾽ Ἐπιχάρμῳ ἐν Κωμασταῖς ἢ Ἡφαίστῳ.* Das findet man nicht in den erhaltenen Werken des Cl. Alex., auch nicht in den Homilien des Pseudoclemens Rom. Aber warum soll Jener es nicht anderwärts berührt haben? Den Epicharmus citirt Clemens sehr häufig und mehrmals mit anerkennenden Worten. Unter dem Worte *παλίμβολος* bemerkt Boethus: *Κλήμης. δύναται* (*δὲ καὶ* + Photius) *ἀντὶ τοῦ παλίμβολος* (Naber emend. *παλίμβουλος*), *ἐναντιόβουλος, ἐναντιογνώμων, ὡς καὶ παλίνδης ὄνομα* (*παλίνδης ὄνος* Photius). Man hat mit Recht an str. II, 56 (D. II, 183, 18) erinnert: *τὸ παλίμβολον καὶ πανοῦργον τοῦ διαβόλου.* Warum soll derselbe Cl. nicht auch dies Wort einmal durch Synonyma umschrieben haben? Endlich unter *ζάλη* bemerkt Boethus: *Κλήμης. δύναται* (*καὶ* + Suidas) *ζάλη τις εἶναι μεγάλη συστροφὴ ἀνέμου.* Das ist meines Wissens Alles, worauf die Existenz des „Grammatikers“ Clemens gegründet wird, abgesehen von obigem Artikel des Suidas, worin er mit dem „Historiker“ Clemens confundirt sein soll. Ist der „Historiker“ Niemand anders, als der alexandrinische Presbyter, so wird eine ganz andere Confusion vorliegen. Der Name Hieronymus in Verbindung mit dem Namen Isokrates weist zweifellos hin auf den Peripatetiker Hieronymus um 300 a. Chr., dessen ziemlich ungünstige Beurtheilung des Isokrates überliefert ist cf. Fr. Blaß, Attische Beredsamkeit II, 111. 136. 185 sq. Diesen citirt Clemens protr. 30; str. II, 127. Cl. mag in irgend einer seiner verlorenen Schriften auch das Urtheil des Hieronymus über die rhetorischen Kunstformen des Isokrates angeführt haben. Daher dann die verworrene Nachricht bei Suidas.

XVI. Unechte Fragmente.

Zehn bisher unter den Fragmenten aufgeführte Sätze sind schon oben S. 20 ff. von mir auf die erhaltenen Schriften des Cl. als Quelle zurückgeführt s. zu paed. II, 60; str. I, 154; II, 42; II, 123; IV, 96; IV, 160; V, 34. 35; VI, 99; VIII,? quis dives 1. Dazu kommen noch folgende, theilweise auch unter den Fragmenten des Cl. sich forterbende Sätze.

1. *Οὐκ ἂν εἴποι*[1]*) τις ἑταῖρον τὸν κόλακα· νόσος γὰρ*

1) So richtig Lequien p. 715, *εἴχοι* p. 564, woraus Migne *ἔχοι* macht.

φιλίας ἡ κολακεία. Par. Vat. 564 hinter einem Satz aus paed. II, 45 ohne neues Lemma, von *νόσος* an bei Maximus 565 [1]), Melissa Ant. 58, Melissa Monac. fol. 79[b] als clementinisch citirt, von Grabe (Potter 1022) unter die Fragm. gestellt, auch noch von Dindorf III, 502, 19 dort belassen, obwohl dieser richtig bemerkt, daß der ganze vorstehende Satz in Par. Vat. 715 dem Philo zugeschrieben sei. Es findet sich in der That bei Philo, leg. alleg. III, 64 ed. Mangey I, 123 *ἀλλ' ὥσπερ τὸν κόλακα κτλ.*

2. *Τὰς τῶν ἀρχόντων εὐπραγίας — πλεῖστοι.* Maximus 565, Melissa Monac. fol. 79[b] schließen dies unmittelbar, Melissa Ant. 58 als neuen Absatz an Nr. 1 an. So auch Par. Vat. 564, hier aber mit der Beischrift *Φίλωνος*, am Rand des lateinischen Textes „Philo leg. ad Caium". Es findet sich bei Philo, leg. ad Caium 21 ed. Mangey II, 566 nur ohne *οἱ πλεῖστοι* am Schluß. Grabe (Potter 1022; Dind. III, 502, 20) stellte es unter die Fragmente.

3. *Τοσοῦτόν τις μᾶλλον ὀφείλει ταπεινοφρονεῖν, ὅσον δοκεῖ μᾶλλον εἶναι. καλὸν γὰρ ἀεὶ τῷ κρείττονι τὸ χεῖρον ἀκολουθεῖν διὰ βελτιώσεως ἐλπίδα.* Melissa Ant. 139; Melissa Monac. fol. 74[b], cod. Barocc. 143 fol. 160 (nach Grabe, Spicil. I, 269); nur der erste Satz bis *εἶναι* bei Maximus 650 (cf. die Anm. von Combefis p. 729). Dieser Satz stammt, wie Grabe zeigte, aus Clem. Rom. I Cor. 48; der zweite soll nach Cotelier zu Clem. Rom. I Cor. 48 im cod. Clarom. der Sacra Parall. dem Philo zugeschrieben sein. Uebrigens hat auch Cl. Alex. str. VI, 65 (D. III, 176, 10) den ersten Satz ohne den zweiten aus Cl. Rom. angeführt.

4. *Νοῦς ἀκραιφνὴς καὶ λόγος καθαρὸς καὶ βίος ἀκηλίδωτος θρόνος καὶ ναός ἐστι ἀληθινὸς τοῦ θεοῦ.* Melissa Ant. 149 (vorne verstümmelt s. oben S. 55 Anm. 3) zwischen zwei clementinischen Sätzen, welche Par. Vat. 570 unmittelbar verbunden sind; hier aber folgt vorstehender Satz mit der Beischrift *Διδύμου.* In der verstümmelten Form des Ant. von Grabe (Potter 1022; Dindorf III, 501, 10) unter die Fragmente des Cl. gestellt.

---

2) So auch im cod. Laurent. fol. 142[b]. Die dort weiter ohne neues Lemma folgenden Sätze gehören nach der Ausgabe von Combefis und der Tafel hinter Dreßler's Quaest. crit. dem Plutarch.

5. *Εἰ βούλει γνῶναι θεόν, προλαβὼν γνῶθι σεαυτόν.* Maximus [1]) 662, Melissa Ant. 64 *Κλήμεντος*; dagegen Par. Vat. 402 *Εὐαγρίου*. Es geht aber hier ein bei Maximus und Ant. fehlendes echtes Citat aus Cl. *περὶ τοῦ πάσχα* (Nr. 6, oben S. 33) voran, welches sich im Gedanken mit dem Satz des Euagrius und im Ausdruck mit Nr. 4 auf vor. S. berührt.

6. *Θηρεύουσι τοῖς μὲν κυσί τοὺς λαγωοὺς οἱ κυνηγοί, τοῖς δὲ ἐπαίνοις τοὺς ἀνοήτους οἱ κόλακες.* Maximus 638 (*Κλήμεντος*); Melissa Ant. 57 (hinter zwei clement. Citaten s. Frg. ungewisser Herkunft 34. 35), aber im lateinischen Maximus (Ribittus p. 239) „Plutarchi"; in Stob. floril. XIV (ed. Meineke I, 269) *τοῦ αὐτοῦ* nach vorangehendem *Σωκράτους*, bei Georgides (Migne 117 col. 1101) ohne Lemma hinter einer freien Wiedergabe von Mt. 6, 20.

7. *Τὸν μὲν λιβανωτὸν τοῖς θεοῖς, τὸν δὲ ἔπαινον τοῖς ἀγαθοῖς ἀπονέμειν χρή.* Maximus 638; Melissa Ant. 57 beide hinter dem vorigen Frg. 6, aber auch dies im lateinischen Maximus noch unter „Plutarchi".

8. *Πιστοὺς ἡγοῦ κτλ.* Melissa Ant. 57 hinter Nr. 7, aber Maximus 639 mit *Ἰσοκράτους*, bei Ribittus p. 239 mit dem Lemma „Socratis".

9. *Οὐ δυνατόν τινα — ἐμηχανήσατο ὁ θεὸς φανερῶσαι τὴν ἑκάστου διάθεσιν.* Maximus 661, von Grabe (Potter 1023: D. III, 503, 16–20) unter die Fragmente gestellt; ist aus Clem. Rom. hom. XI, 8 ed. Lagarde p. 110, 16—21, zu Anfang und Ende wenig umgestaltet. S. auch oben S. 54 unter Nr. 17 Anm. 1.

10. *Πάντων ἀναπνέουσαι αἱ ψυχαὶ — φέρονται πρὸς αὐτόν.* Maximus 656; Melissa Monac. fol. 84[a], nach Grabe (bei Potter 1020; D. III, 499, 4—12) auch im Barocc. 143 fol. 183[a]. Ist aus Clem. Rom. homil. XVII, 10. Ebenso aus homil. XI, 11 das was nur bei Maximus an das Vorige sich anschließt: *ἀθάνατοι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ — οὐκ ἔχουσιν*, was gleichfalls seit Grabe unter den Frg. des Alexandriners steht. Cf. Hilgenfeld, Clem. Rom. epist. Ed. II p. 86. — Daß Epiph. haer. 26, 16 mit *ὡς ὁ ἅγιος Κλήμης εἶπεν* auf die Disputation des Clemens von

1) Im cod. Laurent. fol. 230[b] folgt unmittelbar: *Ἡράκλειτος νέος ὢν κτλ.*, was bei Combefis und auch in der Melissa des Antonius durch Sätze aus Antiphanes und Demosthenes davon getrennt ist.

Rom mit Appion in Clem. homil. IV, 16 sich bezieht, weiß man gleichfalls schon lange.

11. Unter dem Titel *ἄλλη θεωρία Κλήμεντος* ist aus Grabe's Nachlaß in die Fragmentensammlungen von Potter 1022 bis zu D. III, 501, 12—19 ein Stück übergegangen ohne jede Auskunft über die Herkunft. Es ist aber ein nachlässiges Citat aus Clem. Rom. hom. XVII, 7 ed. Lagarde p. 161, 34 — 162, 8.

12. Grabe (bei Potter p. 1017—1019) gab aus Macarius Chrysoceph. orat. XI in Lucam ein großes homiletisches Stück oder vielmehr eine Compilation solcher Stücke über den verlorenen Sohn heraus und Fabricius (opp. Hippolyti II, 66—70) begleitete dies mit lateinischer Uebersetzung. Schon Grabe zeigte, daß jedenfalls die zweite Hälfte (*οὕτως ἔχει καὶ ἀκριβῶς ἡ παραβολὴ κτλ.* Potter 1018, 40; Dindorf III, 506, 9) nicht von Clemens sein könne. Es wird darin Novatus (= Novatianus) erwähnt, und es besteht kein innerer Zusammenhang mit dem ziemlich einheitlichen Stück, welches vorangeht. Ehe der Ursprung beider Theile ermittelt ist, möchte ich nichts davon abdrucken lassen.

Ueber angebliche Fragmente in der Catene des Nicetas zu Job s. oben S. 5 f..

XVII. *Ὑποτυπώσεις.*

1. Eus. h. e. VI, 13, 2. *Ἰσάριθμοί τε τούτοις* (sc. *τοῖς στρωματεῦσιν*) *εἰσὶν οἱ ἐπιγεγραμμένοι ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι, ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει, ἐκδοχάς τε αὐτοῦ γραφῶν*[1]) *καὶ παραδόσεις ἐκτιθέμενος*[2]).

---

1) Valesius, Heinichen, Schwegler, Lämmer, Routh rel. s. I, 383 ließen nach Rufinus drucken *γράφων*, was doch offenbar müßig wäre. Das richtige *γραφῶν* ergibt sich von selbst, sowie man *ἐκδοχή* in dem gewöhnlichen Sinn von „Auffassung, Deutung" nimmt. Valesius selbst citirte dafür Orig. de princ. IV, 2 (§ 11 Delarue I, 168); Methodius bei Epiph. haer. 64, 13 ed. Petov. p. 535; Dionys. Alex. bei Eus. h. e. VII, 25, 4. Cf. ferner Clem. paed. I, 34 (*ἐκδέχεσθαι τὸ ῥητόν*); str. II, 131 (D. II, 231, 13); str. IV, 8 (D. II, 319, 18 *ἐκδέχονται τὴν γραφήν*); str. VI, 108 (D. III, 205, 8. 12); str. VI, 124 (D. III, 216, 24 *ἐκδεξάμενοι . . . παραδιδόντες . . . διασαφοῦντες τὰς γραφάς*); str. VI, 125 (D. III, 217, 11); epit. ex Theod. § 6.

2) Auch *ἐκτέθειται* u. *ἐκτίθεται* ist bezeugt.

2. Eus. h. e. V, 11, 2. *Ὃς δὴ καὶ ὀνομαστὶ ἐν αἷς συνέταξεν ὑποτυπώσεσιν ὧσὰν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται* [1]).

3. Eus. h. e. VI, 14, 1. *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.*

4. Photius, Bibl. cod. 109. *Ἀνεγνώσθη Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως πρεσβυτέρου τεύχη βιβλίων τρία, ὧν τὸ μὲν ἐπιγραφὴν ἔλαχεν „ὑποτυπώσεις“, τὸ δὲ „στρωματεύς“, τὸ δὲ „παιδαγωγός“. αἱ μὲν οὖν ὑποτυπώσεις διαλαμβάνουσι περὶ ῥητῶν τινῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς, ὧν καὶ κεφαλαιωδῶς ὡς* [2]) *δῆθεν ἐξήγησίν τε καὶ ἑρμηνείαν ποιεῖται. καὶ ἐν τισὶ μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἐν τισὶ δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται. ὕλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ἰδέας ὡς ἀπό τινων ῥητῶν εἰσαγομένας δοξάζει καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει. ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. καὶ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ᾽ αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται. μίγνυσθαί τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν ὀνειροπολεῖ, καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι. λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, ὧν τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον. φησὶ γάρ· „Λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ᾽ οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε“. Καὶ ταῦτα πάντα πειρᾶται ἀπὸ ῥητῶν τινῶν κατασκευάζειν τῆς γραφῆς. καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ, εἴτε αὐτός, εἴτε τις ἕτερος τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς. ἐποιήθησαν δὲ αὐτῷ αἱ βλάσφημοι αὗται τερατολογίαι ἐν τόμοις ὀκτώ. λέγει δὲ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν πολλάκις, καὶ σποράδην καὶ συγκεχυμένως ὥσπερ ἔμπληκτος παράγει τὰ*

---

1) Woher mag Rufinus seine darüber hinausgehende Uebersetzung haben: *Denique ipse hic Clemens in septimo dispositionum* (seine gewöhnliche Uebersetzung von *ὑποτυπώσεων*) *libro Pantaeni tamquam magistri et praeceptoris sui mentionem facit?*

2) Bunsen, Anal. Antenic. I, 164 streicht *ὡς*.

ῥητά. ὁ δὲ ὅλος σκοπὸς ὡσανεὶ ἑρμηνεῖαι τυγχάνουσι τῆς Γενέσεως, τῆς Ἐξόδου, τῶν Ψαλμῶν, τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν καὶ τοῦ Ἐκκλησιαστοῦ [1]). *μαθητὴς δέ, ὡς καὶ αὐτός φησι, γέγονε Πανταίνου. ἀλλὰ ταῦτα μὲν αἱ ὑποτυπώσεις.*

5. Photius cod. 110. *Οὐδὲν δὲ ὅμοιον ἔχουσι πρὸς τὰς ὑποτυπώσεις οὗτοι οἱ λόγοι* [2])· *τῶν τε γὰρ ματαίων καὶ βλασφήμων ἀπηλλαγμένοι δοξῶν καθεστήκασι κτλ.*

6. Photius cod. 111. *Αὕτη δὲ ἡ τῶν στρωματέων βίβλος ἐνιαχοῦ οὐχ ὑγιῶς διαλαμβάνει, οὐ μέντοι γε ὥσπερ αἱ ὑποτυπώσεις, ἀλλὰ καὶ πρὸς πολλὰ τῶν ἐκεῖ διαμάχεται.*

4. Buch.

7. Oecumenius (I, 526 zu 1 Cor. 11, 10). *„Διὰ τοὺς ἀγγέλους“. Ὁ Κλήμης ἐν τρίτῳ* [τετάρτῳ] [4]) *τῶν ὑποτυπώσεων· ἀγγέλους φησὶ τοὺς δικαίους καὶ ἐναρέτους. κατακαλυπτέσθω οὖν, ἵνα μὴ εἰς πορνείαν αὐτοὺς σκανδαλίσῃ· οἱ γὰρ ὄντως καὶ ἐν οὐρανοῖς ἄγγελοι καὶ κατακεκαλυμμένην αὐτὴν βλέπουσιν* [5]).

---

1) Dies ist nicht, wie Bunsen l. l. I, 165 meinte, eine Emendation von Bekker, sondern Text des cod. Marcianus 450. S. die Erklärung des Zeichens ς bei Bekker zu p. 1, 5. *ἐκκλησιαστικοῦ* hatte Hoeschel; *τοῦ καθόλου τόμου ἐκκλησιαστικοῦ* ist Bunsen's unglückliche Conjectur.

2) d. i. Pädagogus und Protrepticus.

3) Oecumenii commentaria in acta apostolorum, in omnes Pauli epistolas, in epistolas catholicas omnes etc. ed. F. Morellus. Paris 1631. 2 voll. Die hierin enthaltenen Frg. des Cl. sind zuerst von le Nourry col. 1330 sq. aufgesucht, von Potter p. 1014 sq. abgedruckt und in der von diesem beliebten Form von den Nachfolgern wiederholt worden. Cramer hat hinter seiner Catene zu den Korintherbriefen (vol. V, 460—477) die Collation eines cod. Bodleianus „Auct. T. I, 7“ mit dem Druck des Morellus veröffentlicht. Ich bezeichne diesen Codex im Folgenden durch B, den pariser Druck durch M, und wo Cramer's Catene zu vergleichen ist, diese durch C.

4) *τρίτῳ* M, dagegen B *οὕτω Κλήμης ἐν τετάρτῳ ὑποτυπώσεων.* Diese Zahl wird die richtige sein; übrigens scheint dies in B wie bei den übrigen Citaten des Oecumenius aus Clemens am Schluß des Frg. zu stehen.

5) Da Oecumenius hierauf nicht, wie sonst regelmäßig beim Uebergang zu einem anderen Ausleger oder einer anderen Auslegung ein Stück biblischen Textes anführt oder wiederholt, so könnte man geneigt sein, auch das Folgende noch dem Clemens zuzuschreiben: *εἰ τῆς τοῦ ἀνδρός φησιν ἐξουσίας καταφρονεῖς, κἂν τοὺς ἀγγέλους αἰδέσθητι, ἵνα μὴ αὐτοῖς ἐν ὄψῳ φαίνῃ τῇ ἐξυρημένῃ καὶ οἷον ἀνταίρουσα κατὰ τῆς ὑπὸ θεοῦ σοι*

8. Oecumenius (tom. I, 637 zu 2 Cor. 5, 16) = Cat. Cram. V, 385, 7—11 [1]). *„Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν“. Ὥσπερ ἡμῶν* [2]) *τὸ κατὰ σάρκα ἐστὶ τὸ ἐν ἁμαρτίαις, καὶ τὸ ἔξω τούτων οὐ κατὰ σάρκα, οὕτω καὶ τοῦ* [3]) *Χριστοῦ τὸ κατὰ σάρκα τὸ εἶκειν τοῖς φυσικοῖς πάθεσι, τὸ μὴ εἶκειν δὲ οὐ κατὰ σάρκα· ἀλλ᾽ ὥσπερ, φησίν, ἐκεῖνος ἀπηλλάγη, οὕτω καὶ ἡμεῖς [οὐκέτι, φησίν, εἶεν ἐμπαθητὸν σαρκί]* [4]). *οὕτως καὶ* [5]) *ὁ Κλήμης ἐν τετάρτῳ τῶν ὑποτυπώσεων* [6]).

9. Oecumenius (tom. I, 645 zu 2 Cor. 6, 11. 12) = Cat. Cram. V, 311, 28—32 [7]). *„Ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται“ εἰς τὸ πάντα διδάξαι ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ „στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν“, τουτέστιν ἐν τῇ πρὸς θεὸν ἀγάπῃ, ᾗ ἀγαπᾶν με ὀφείλετε. οὕτως ὁ Κλήμης ἐν δ᾽ ὑποτυπώσεων.*

ἐπιθείσης ἐξουσίας. Hierauf erst folgt ein neues Textwort. Aber mit Recht hat Potter dies nicht dem Clemens zugerechnet. Die Auslegung ist hier eine ganz andere, nämlich wesentlich die des Photius (Cramer V, 212, 21). Wenn dieser den Clemens wegen seiner Deutung von Gen. 6 auf fleischlichen Verkehr der Engel mit Weibern scharf tadelt (s. oben S. 65), so ist doch obiges Frg. kein Beleg dafür.

1) Dind. gibt III, 493, 10—14 obiges Frg. nach Oecumenius und außerdem dasselbe 493, 20—30 noch einmal in erweiterter Gestalt nach Cramer, vol. 6 (soll heißen 5) p. 385. Aber das Plus bei Cramer (l. 1—6) geht auch bei Oecumenius voran. Es hat gar keinen Anspruch auf clementinische Herkunft. Bei Cramer läßt der neue Absatz (lin. 7 *ὥσπερ*), bei Oecumenius die Wiederholung der biblischen Textworte erkennen, daß erst hier die Auslegung des Cl. beginnt. Bunsen p. 317 hat dies und das folgende Frg. gegen das Zeugnis des Oecumenius und ohne Grundangabe dem 5. Buch zugewiesen.

2) *ἡμῶν* M: *ἦν* C. Die Abkürzungen s. oben S. 66 Anm. 3.

3) *τοῦ* M: fehlt bei C. Im Folgenden ist die Interpunction bei M und seinen Nachfolgern, aber auch bei C verkehrt.

4) *οὐκέτι — σαρκί* CB (hier *εἶεν παθητόν*): fehlt in M, ist sicher echt, aber wahrscheinlich zu lesen *εἴημεν παθητοί*.

5) *καί* BC: fehlt in M.

6) *ἐν δ᾽ ὑποτυπώσεων* C.

7) Dindorf III, 494, 1—9 gibt auch hier neben dem Stück aus Oecumenius (D. 493, 16—18) dasselbe noch einmal aus Cramer mit einem nicht dazu gehörigen Stück vorher (Cramer V, 391, 25—27). Diesmal ist es nicht durch neuen Absatz, sondern nur durch die Wiederkehr des Bibeltextes angezeigt, daß nur das oben Abgedruckte dem Cl. zugeschrieben sein soll. Ebenso bei Oecumenius, bei welchem das angeblich erst durch Cramer Gegebene gleichfalls vorangeht.

5. Buch.

10. Eus. h. e. I, 12, 1 u. 2. *Τῶν δ' ἑβδομήκοντα μαθητῶν κατάλογος μὲν οὐδεὶς οὐδαμῆ φέρεται. λέγεται μὲν εἷς αὐτῶν Βαρνάβας γεγονέναι, οὗ διαφόρως μὲν καὶ αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων ἐμνημόνευσαν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ ὁ Παῦλος Γαλάταις γράφων. τούτων δ' εἶναί φασι καὶ Σωσθένην τὸν ἅμα Παύλῳ Κορινθίοις ἐπιστείλαντα. ἡ δ' ἱστορία παρὰ Κλήμεντι κατὰ τὴν πέμπτην τῶν ὑποτυπώσεων, ἐν ᾗ καὶ Κηφᾶν, περὶ οὗ φησιν ὁ Παῦλος· „ὅτε δὲ ἦλθε Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην“, ἕνα φησὶ γεγονέναι τῶν ἑβδομήκοντα μαθητῶν, ὁμώνυμον Πέτρῳ τυγχάνοντα τῷ ἀποστόλῳ.*

Cf. Chron. pasch. p. 224 (ed. Bonn. p. 421). *Περὶ δὲ τῶν προγεγραμμένων ο' μαθητῶν τῶν μετὰ τοὺς ιβ' τοὺς προτεταγμένους ἱστορεῖ Κλήμης ὁ συγγραφεὺς ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ὑποτυπώσεων.*

In dem Verzeichnis der 70 Jünger Chron. pasch. p. 213 (ed. Bonn. p. 400) steht an 2. und 3. Stelle: *β. Σωσθένης, οὗ μέμνηται Παῦλος Κορινθίοις ἐπιστέλλων. γ. Κηφᾶς, ὁμώνυμος Πέτρου, ᾧ καὶ ἐμαχήσατο Παῦλος κατὰ Ἰουδαϊσμοῦ.* Diese beiden sind ebenso, nur in umgekehrter Ordnung zusammengestellt von dem sogenannten Dorotheus (Chron. pasch. ed. Bonn. II, 126) oder Hippolytus (Hippol. opp. ed. Fabricius I, append. p. 42). Die Unterscheidung von Petrus und Kephas findet sich auch in den theilweise sehr alten *Διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος*[1]). Daß aber auch die Bemerkung über Barnabas

---

1) Lagarde, rel. iuris eccl. gr. p. 74, 4. 5; 76, 31; 78, 29. Ein apokryphes Schriftcitat in Cl. str. I, 100, welches mit dieser Kirchenordnung ziemlich wörtlich übereinkommt, wies Lagarde zu p. 76, 7 nach und folgerte daraus praef. p. XIX, daß Clemens dieses Buch als hl. Schrift gekannt habe cf. Hilgenfeld N. T. extra can. IV, 94. 95. 105. Die sorgfältige Untersuchung von Krawutzki in der theol. Quartalschr. 1882 S. 359 ff hat klar gemacht, soweit sich Derartiges überhaupt beweisen läßt, daß eine wahrscheinlich in Egypten im 2. Jahrhundert entstandene, auf dem Barnabasbrief beruhende katechismusartige Schrift (*αἱ δύο ὁδοὶ ἤτοι Πέτρου κρῖμα?*) von dem Verfasser der *διαταγαί* mit kanonistischen Bestimmungen zu einem nothdürftig einheitlichen Ganzen verarbeitet worden ist, und daß von diesem Redactor die Vertheilung des Stoffs auf die Apostel herrührt, also auch die zweimalige Einführung des von Petrus unterschiedenen Kephas. Unaufgeklärt ist aber namentlich noch Art und Ursprung der älteren kanonistischen Schrift, welche

im 5. Buch der Hypotyposen stand, ist wahrscheinlich, weil in diesem der Galaterbrief behandelt war, wo Barnabas dreimal erwähnt wird. Daß er zu den 70 Jüngern gehörte, behauptet Cl. auch str. II, 116 (D. II, 220, 16) und Hypot. lib. VII frg. 19.

11. Joannes Moschus, Pratum spirituale c. 176[1]). *Ναὶ*

durch den kanonistischen Theil der *διαταγαί* als deren Grundlage hindurchblickt. Gehörte dieser kanonistischen Grundschrift die Liste der 12 Apostel oder apostolischen Männer an, welche jetzt an der Spitze der *διαταγαί* steht (Lagarde p. 74, 4—6), aber vom Redactor nicht geschaffen, sondern schon vorgefunden wurde (Krawutzki S. 397)? Dann könnte Cl. aus dieser sehr alten Grundschrift seine Unterscheidung des Kephas von Petrus haben. Dagegen spricht nicht (Krawutzki S. 366 Anm.), daß Cl. den Kephas für einen der 70 Jünger und nicht für einen Apostel hielt. Denn auch jene Liste nennt die 12 Männer nicht Apostel, hat auch schwerlich die kühne Absicht gehabt, die biblischen Apostelkataloge zu verdrängen. Es hat der Verfasser wahrscheinlich ein späteres Stadium der apostolischen Zeit sich vorgestellt, in welchem z. B. Jacobus Zebedäi schon nicht mehr lebte (Actor. 12, 2). Diese und andere Lücken sind durch persönliche Jünger Jesu in dieser Liste ersetzt. Das eine der dem Kephas in den Mund gelegten Worte Lagarde 76, 31 paßt trefflich in den Mund des Kephas Gal. 2, 11. Er warnt vor Sünden, deren er sich selbst in Antiochien schuldig gemacht hat, vor Verursachung von Spaltungen und vor falschem Ansehen der Person. Auch mit dem kanonistischen Theil der *διαταγαί* berührt sich Cl. Alex. darin, daß er die 24 Aeltesten der Apokalypse als Vorbild des kirchlichen Presbyterats ansieht str. VI, 106. 107 cf. Lagarde l. l. 77, 30. Aber schwerlich wird man hier weiter kommen, wenn nicht die *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* aus dem cod. Constantinop. herausgegeben wird, aus welchem Bryennius uns den ganzen römischen Clemens gegeben hat. — Die vorstehenden Sätze gingen mir an demselben Tage zur Correctur zu, an welchem ich durch die Theol. Literaturz. 1884 Nr. 3 die erste nähere Kunde von der so eben erfolgten Veröffentlichung der „Apostellehre“ erhielt. S. darüber am Schluß dieses Bandes.

1) Migne tom. 87 col. 3015 nach Fronto Ducaeus. In den Auszügen bei Cotelier, Monum. eccl. graecae II ist dies Kapitel nicht erhalten. — In einem kurzen Tractat des „Theodoret, Bischofs von Tyrus“ hinter Chron. pasch. p. 438 (ed. Bonn. II, 144) heißt es: *εὕρομεν οὖν ἐν τοῖς ὑπομνήμασι τοῦ ἁγίου Σωφρονίου καὶ ἄλλα μὲν πλεῖστα μνήμης ἄξια, ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτο, ὅτι μόνον τὸν ἅγιον Πέτρον ὁ κύριος οἰκείαις χερσὶν ἐβάπτισεν, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, καὶ Ἀνδρέας Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, οὗτος δὲ τοὺς λοιποὺς πάντας ἀποστόλους, καὶ ὅτι τὴν δέσποιναν ἡμῶν θεοτόκον Ἰωάννης σὺν τῷ Πέτρῳ ἐβάπτισεν.* Letzteres wird wohl nicht, wie das Vorangehende, auf Clemens zurückzuführen sein; doch leidlich alt mag es sein. Cf. Lambec. comm. de bibl. Caes. ed. Kollarius III, 138 sq. 265. Gregorius Barhebr. zu Jo 11 (Comm. in ev. Jo. e thesauro myster. ed. R. Schwarz p. 16) schreibt: „Meister Ephraim sagt: Nachdem er

ἀληθῶς ἐβαπτίσθησαν, καθὼς Κλήμης ὁ στρωματεὺς ἐν τῷ πέμπτῳ τόμῳ τῶν ὑποτυπώσεων μέμνηται. φησὶ γάρ, τὸ ἀποστολικὸν ῥητὸν ἐξηγούμενος τὸ λέγον· „εὐχαριστῶ, ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα“· Ὁ Χριστὸς λέγεται Πέτρον μόνον βεβαπτικέναι, Πέτρος δὲ Ἀνδρέαν, Ἀνδρέας Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, ἐκεῖνοι δὲ τοὺς λοιπούς.

12. Der Marcianus lat. class. XXI cod. 10 (saec. XIII) hat nach Valentinelli, Bibl. ms. ad S. Marci Venetiarum, codd. Lat. tom. V p. 214 hinter der Historia scholastica des Petrus Comestor von anderer Hand folgendes Kapitel:

[Petrus et Paulus Romae sepulti sunt; Andreas Patrae civitate Acaiae; Jacobus Zebedaei in arce Marmarica; Joannes in Epheso; Philippus cum filiabus suis in Hierapoli Asiae; Bartholomaeus in Albone, civitate maioris Armeniae; Thomas in Colamia civitate Judae (!); Matthaeus in montibus Parthorum; Marcus Alexandriae; Jacobus Alphaei iuxta templum; Thaddaeus et Judas in Britio Edessenorum; Simon Cleophas qui et Judas, post Jacobum episc. CXX annorum crucifixus est in Jerusalem, Traiano mandante; Titus Cretae; Crescens in Galliis;] Eunucus Candacis reginae, unus ex LXX apostolis, in Arabia quae felix est, ut . .[1]*) Clemens in quinto libro hypotyposeon id est informationum.*

13. Oecumenius (tom. I, 763 zu Gal. 5, 24). *„Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα“. εἶτα, ἵνα μὴ λέγωσι· καὶ τίς ταῦτα ποιεῖ; φησίν· οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιοῦντες, οἵτινες τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ, τουτέστι τὸ οἰκεῖον σῶμα (σὰρξ γὰς Χριστοῦ τὸ ἡμέτερον σῶμα) ἐσταύρωσαν καὶ οἷον ἐνέκρωσαν ἀπὸ τῶν σωματικῶν παθῶν, καὶ οὐ μόνον τὸ σῶμα, ὅσον ἦκεν εἰς τὰ πάθη, ἐσταύρωσαν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ πάθη, ὅσον ἦκεν εἰς τὸ ἐπιτελεῖσθαι, παρ᾽ αὐτῶν ἐσταύρωνται. κατὰ ταύτην τὴν ἑρμηνείαν τὸ „δὲ“ παρέλκεται. ἢ οὕτως*[2]*)· καὶ τί λέγω, φησίν, ἓν καθ᾽ ἓν ἀρετῆς*

(Lazarus) auferweckt worden, taufte ihn Johannes der Evangelist und taufte seine Schwestern und die Theotokos“. Cf. auch den Hippolytus Thebanus in Canis. lect. ant. ed. Basnage III p. 29. 37.

1) Die Puncte sollen wohl auf eine Lücke oder ein unleserliches Wort in der Hs. hinweisen; es scheint ein *refert, testatur* oder dgl. ausgefallen zu sein. In Klammern habe ich gesetzt, was keinen begründeten Anspruch auf clementinische Urheberschaft hat.

2) Potter 1015 und seine Abschreiber haben erst von hier an das clem. Frg. mitgetheilt und hiezu die bei Oekumenius gar nicht hiezu wiederholten biblischen Textworte gestellt Abgesehen von letzterer

εἶδος; εἰσὶ γάρ τινες, οἳ καὶ ἐσταύρωσαν ἑαυτούς, ὅσον πρὸς τὰ πάθη, καὶ τὰ πάθη, ὅσον πρὸς ἑαυτούς. κατὰ ταύτην τὴν ἑρμηνείαν οὐ παρέλκεται τὸ „δέ". „οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ", τουτέστιν ὄντες[1]*), τὴν ἑαυτῶν σάρκα ἐσταύρωσαν. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν πέμπτῳ ὑποτυπώσεων.*

14. Eus. h. e. VI, 14, 2—4. *Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησι, γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις ἑβραϊκῇ φωνῇ, Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν, ὅθεν τὸν αὐτὸν χρῶτα εὑρίσκεσθαι κατὰ τὴν ἑρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν Πράξεων· μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ „Παῦλος ἀπόστολος" εἰκότως· „Ἑβραίοις γὰρ, φησίν, ἐπιστέλλων, πρόληψιν εἰληφόσι κατ' αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτόν, συνετῶς πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείς". εἶτα ὑποβὰς ἐπιλέγει· „ἤδη δὲ ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡσὰν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμήν, διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον".*

Das letzte Stück von *ἐπεὶ ὁ κύριος* auch in Cat. Cram. VII,

Willkür ist diese Abtheilung jedenfalls unmöglich; denn darnach sollte dem Cl. nur die zweite, für sich unverständliche Hälfte einer exegetischen Erörterung angehören. Die Behauptung, daß nach einer gewissen Auffassung das *δέ* nicht überflüssig und schleppend sei, fordert ja nothwendig die vorangehende Behauptung, daß einer gewissen Auslegung das *δέ* überflüssig sei. Eher könnte man denken, daß nur die letzten Zeilen von dem *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ* an, dem Cl. gehören sollen. Aber erstlich, ist das hierauf Folgende so unerheblich, daß darum schwerlich Cl. herangezogen und umständlich citirt worden wäre. Zweitens setzt das im Text des Paulus nicht vorhandene *ἑαυτῶν* vor *σάρκα* voraus, daß ausdrücklich eine andere Beziehung von *σάρκα*, nämlich die Verbindung mit *Χριστοῦ*, abgewiesen werden soll. Eben diese Verbindung war aber in dem von Potter ausgelassenen Stück vollzogen, um dann durch eine bessere Auslegung verdrängt zu werden. Also muß derselbe Autor jene Erörterung zweier möglicher Auslegungen angestellt haben, welcher dies *ἑαυτῶν* geschrieben hat. Endlich enthält alles Obige nichts dem Stil und der Denkweise des Cl. Fremdartiges. Man wird nicht als Einwand gelten lassen, daß Cl., soviel ich weiß, *παρέλκειν* in diesem Sinne immer nur im Activ gebraucht str. VI, 133; VII, 41; VII, 51. — Bunsen p. 318 hat dies Frg. dem 6. 7. oder 8. Buch zuweisen wollen.

1) So emendirte Bunsen p. 318 das überlieferte *τουτέστι τείνοντες.*

286, 13—17 mit gleichgiltigen Abweichungen, von Dindorf III, 512, 10 als selbständiges Frg. aufgeführt. Der Catenenredactor schreibt direct oder indirect den Eusebius aus, welchen er p. 278, 16 hinter Theodoret's Hypothesis zum Hebräerbrief (Opp. ed. Schulze III, 542) citirt hat. Es lohnt sich nicht, die theils auf Eus. h. e. VI, 14, 2 theils auf Eus. h. e. III, 38, 2 und somit theilweise auf Clemens zurückgehenden Bemerkungen Anderer zu erörtern z. B. Cat. Cram. VII, 115 (Severianus); Jo. Damasc. ed. Lequien II, 258. Die Zugehörigkeit dieses Frg. zum 5. Buch ist mindestens wahrscheinlich.

6. Buch.

15. Eus. h. e. VI, 14, 5—7. *Αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον. προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα, ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ· ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα, ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. τοσαῦτα ὁ Κλήμης* [1]).

16. Eus. h. e. II, 15. *Οὕτω δὴ οὖν* [2]) *ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου ἡ μὲν τοῦ Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ καταλέλυτο δύναμις, τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου*

1) Die Zugehörigkeit dieses Frg. zum 6. Buch ergibt sich aus der gleich folgenden Parallele unter Nr. 16. Cf. außerdem die adumbr. zu 1 Petr. 5, 13. Nach diesen authentischen Aussagen des Cl. ist der folgende Bericht des Eusebius, in dessen Verlauf sich derselbe auf Cl. und Papias beruft, zu kritisiren. Er enthält in dem entscheidenden Hauptpunct einen Widerspruch gegen Cl. Cf. übrigens Heinichen z. d. St.

2) varia l. *δ' οὖν*.

κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι[3]) *δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι, ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους*[2]) *γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι*[3]) *τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ᾐσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις (Κλήμης ἐν ἕκτῳ*[4]) *τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας)· τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτόν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· „ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.“*

17. Eus. h. e. II, 1, 3. *Κλήμης δὲ ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων γράφων ὧδε παρίστησι· Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι*[5]).

---

1) Von *παρακλήσεσι — Παπίας* theilweise wörtlich wiederholt von Victor Antiochenus im Prolog zum Commentar über Marcus mit der genauen Angabe: *καὶ ταῦτα εὑρήσεις Εὐσέβιον τὸν Καισαρείας ἐν τῷ δευτέρῳ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας λόγῳ ἐν κεφαλαίῳ πεντεκαιδεκάτῳ ποσῶς ἐκτιθέμενον.* Zuerst griechisch gedruckt bei Combefis, Bibl. graec. patr. auctarium novissimum (Paris 1672) I, 436, sodann abgekürzt in Matthäi's Ausgabe des Victor (Moskau 1775) tom. I, 3 sq., in Cat. Cram. I, 264, 10—16. Hier. v. ill. 8 reproducirt den Eusebius. Beda im Prolog zum Marcuscommentar (Migne 92 col. 132) wiederholt die ungenaue Uebersetzung des Rufinus, wonach Papias speciell für die auf seinen Namen folgende Bemerkung über Marcus in 1 Petr. 5, 13 verantwortlich gemacht wird. Daß Papias den ersten Petrusbrief citirt hat, bezeugt allerdings Eus. h. e. III, 39, 16.

2) Victor *ταύτην αἰτίαν.* Derselbe bestätigt (nach allen angeführten Drucken) das obige *τῆς τοῦ λεγομένου*, daneben ist bei Eus. bezeugt *τῆς λεγομένης τοῦ* und *τῆς λεγομένου τοῦ.*

3) *φασί* fehlt bei Victor; derselbe nachher *ᾐσθῆναι μέν.* Bei Matthäi ebenso, aber vorher *γραφέν* statt *πραχθέν.*

4) Victor: *ἕκτῃ . . παρατίθεται . . συνεπιμαρτυρεῖται αὐτῷ δέ.* Bei Matthäi und Cramer fehlt das oben Eingeklammerte.

5) Cf. Michael Glycas ed. Bonn. p. 426. — Wüßte man, ob ein Zu-

18. Maximus Conf.[1]) scholl. in Dionys. theol. myst. c. 1. *Ἀνέγνων δὲ τοῦτο „ἑπτὰ οὐρανοὶ‘ καὶ ἐν τῇ συγγεγραμμένῃ Ἀρίστωνι τῷ Πελλαίῳ διαλέξει Παπίσκου καὶ Ἰάσωνος, ἣν* (l. *ὃν*)[2]) *Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἕκτῳ βιβλίῳ τῶν ὑποτυπώσεων τὸν ἅγιον Λουκᾶν φησιν ἀναγράψαι.*

---

sammenhang und welcher besteht zwischen der alten Apokalypsis Petri, welche Cl. in den Hypot. behandelt, und der arabischen Schrift gleichen Titels, so würde auf c. 24. und 25. der letztern zu verweisen sein. Nachdem in c. 23 die Geschichte Christi bis zur Auferstehung geführt ist, folgt in c. 24: *Quomodo dominus Jesus Petrum, Jacobum ac Johannem assumpserit iisque dederit spiritum sanctum cum potestate sanandi morbos* etc.; c. 25: *Quomodo S. Petrus dominum Jesum Christum rogavit, ut sibi patefaceret mysteria recondita.* Nach Tischendorf, apocal. apocr. d. XXII).

1) Dionysii Areop. opp. ed. Corderius. Ed. nova, Paris 1644, vol. II, 242.

2) Diese nothwendige Conjectur machte Grabe Spicil. II, 130, zeigte sich aber noch mehr geneigt zu der Annahme, daß Maximus die Worte des Clemens falsch verstanden und wirklich *ἦν* geschrieben habe. Aber es läßt sich keine Vorstellung von einem Satz der Hypotyposen machen, welcher so hätte misverstanden werden können. Clemens hat also nicht die unsinnige Behauptung aufgestellt, daß Lucas der Verfasser des Dialogs „Papiscus und Jason“ sei, sondern die sehr erträgliche, daß der Jason jenes Dialogs der von Lucas Act. 17, 7—9 erwähnte Jason sei. Cf. Otto, Corp. apol. IX, 350. Die Behauptung Harnack's (Texte u. Unters. I, 1, 123; 3, 124), daß Grabe's Conjectur „einfach unerträglich“ sei, ist unüberlegt. Maximus hat nur darum gegen die ursprüngliche Form des Titels (cf. Harnack 1, 117) den Jason hinter den Papiscus gestellt, um an den Namen Jason die Bemerkung des Cl. anzuhängen. Ferner wäre *ἀναγράψαι* (statt *συγγράψαι, συντάξασθαι, γράψαι*) ein befremdlicher Ausdruck für die Abfassung einer Schrift. Und die Schrift des Aristo mit dem Titel „Disputation des Papiscus und des Jason“ wäre doch das Object bei der LA *ἦν*, so daß also Stellen wie Eus. VI, 14, 6 (*ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα*) gar nicht zu vergleichen sind. Wenn derselbe Maximus (Opp. Dionysii tom. II, prol.) von Eusebius bemerkt *οὔτε μὴν Πανταίνου τοὺς πόνους ἀνεγράψατο*, so will er ja nicht überflüssiger Weise verneinen, daß Eusebius der Verfasser der Schriften des Pantänus sei, sondern daß er dieselben mit Titel und Namen angeführt habe. Das Wort ist ein gebräuchlicher Ausdruck für die ehrenvolle Erwähnung des Namens in einer öffentlichen Urkunde oder auf einem Monument, wie es die Apostelgeschichte für die altkatholische Kirche war, und die Kirchengeschichte des Eusebius für die späteren Jahrhunderte. Aehnliche Bemerkungen zu neutestamentlichen Stellen hat Cl. in den Hypotyposen mehrfach gemacht (Frg. 10. 16). Endlich würde Maximus entweder seine Behauptung, daß Aristo der Verfasser sei, nicht so unbedingt hingestellt, oder

7. Buch.

19. Eus. h. e. II, 1, 4 sq. *Ὁ δ' αὐτὸς ἐν ἑβδόμῳ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως ἔτι καὶ ταῦτα περὶ αὐτοῦ φησίν· „Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀπόστολοι τοῖς ἑβδομήκοντα, ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρνάβας* [1]*). δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, εἷς ὁ δίκαιος, ὁ κατὰ τοῦ πτερυγίου βληθεὶς καὶ ὑπὸ γναφέως ξύλῳ πληγεὶς εἰς θάνατον, ἕτερος δὲ ὁ καρατομηθείς.“* Cf. Eus. h. e. II, 23, 3. *Τὸν δὲ τῆς τοῦ Ἰακώβου τελευτῆς τρόπον ἤδη μὲν πρότερον αἱ παρατεθεῖσαι τοῦ Κλήμεντος φωναὶ δεδηλώκασιν, ἀπὸ τοῦ πτερυγίου βεβλῆσθαι, ξύλῳ τε τὴν πρὸς θάνατον πεπλῆχθαι αὐτὸν ἱστο-*

---

die ganz abweichende und abenteuerliche Meinung mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er sie bei dem von ihm so hoch verehrten Cl. gefunden hätte.

1) Hier hat Potter p. 1015 das Frg. geschlossen, aber aus Eus. II, 23, 3 (s. oben im Text) ergibt sich zweifellos, daß auch der folgende Satz bis *καρατομηθείς* noch dem Cl. angehören soll. Cf. Schwegler's Selbstverbesserung hinter seiner Ausgabe des Eusebius p. 391. Möglicher Weise gehören dem Cl. auch noch die weiter folgenden Worte *αὐτοῦ δὴ τοῦ δικαίου καὶ ὁ Παῦλος μνημονεύει γράφων· ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.* Cf. die ähnlichen Bemerkungen in Frg. 10. 16. 18. Jedenfalls kann sich Eusebius nicht darin geirrt haben, daß er diese Bemerkung auf Jacobus den Bruder Jesu bezog. Gegen die Beanstandung des *τῷ δικαίῳ* von Seiten Credner's s. besonders die gründliche Erörterung von Lightfoot, Galatians (4. ed.) p. 272. Derselbe macht treffend darauf aufmerksam, daß die Ophiten, welche das dem Cl. wohlbekannte Egypterevangelium (str. III, 45; 63–66; 92; 93) in Gebrauch hatten (Hippol. refut. V, 7 p. 136 ed. Gotting.), gleichfalls den Jacobus, den Bruder des Herrn, als eine Hauptquelle geheimer Tradition ansahen (Hippol. refut. V, 7 p. 134; X, 9 p. 502). Vielleicht ist also das Egypterevangelium die Quelle des Cl. Dem Bruder Jesu diese Rolle anzuweisen, war erträglich, wenn man wie Cl. die Uebertragung der Geheimtradition an ihn in die Zeit nach der Auferstehung Jesu verlegte, zu welcher Zeit die Brüder Jesu bereits gläubig waren (Actor. 1, 14; evang. Hebr. bei Hilgenf. N. T. extra can. IV, 17, 31). Sehr zweifelhaft dagegen ist, ob Cl. str. I, 11 (D. II, 11, 7) und str. VI, 68 (D. III, 178, 14) diesen Jacobus im Sinne hat, wenn er ihn mit Petrus, Johannes und Paulus als Inhaber der geheimsten Erkenntnisse und Hauptquelle der Tradition zusammenstellt. Wahrscheinlich liegt dem ebenso wie der Zusammenstellung bei Tertullian (Scorpiace 12) die Erinnerung an Mt. 17, 1 ff. und 2 Cor. 12, 4 zu Grunde. Cf. übrigens unten Anm. 15 zu den Adumbrat. und vorhin Frg. 17.

ρηκότος . . . § 19. *Ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδὰ δὲ τῷ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος.* Hieron. v. ill. 2 hat in Folge nachlässiger Lesung dieses Kapitels die ganze Erzählung des Hegesippus dem Cl. angedichtet, und überdies Josephus und Hegesippus, die bei Eusebius scharf geschieden sind, in unklarer Weise combinirt.

20. Eus. h. e. II, 9, 2 sq. *Περὶ τούτου δ' ὁ Κλήμης τοῦ Ἰακώβου*[1] *καὶ ἱστορίαν μνήμης ἀξίαν ἐν τῇ τῶν ὑποτυπώσεων ἑβδόμῃ παρατίθεται, ὡσὰν ἐκ παραδόσεως τῶν πρὸ αὐτοῦ φάσκων, ὅτι δὴ ὁ εἰσαγαγὼν αὐτὸν εἰς δικαστήριον, μαρτυρήσαντα ἰδὼν αὐτόν, κινηθεὶς ὡμολόγησεν εἶναι καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν Χριστιανόν. συναπήχθησαν οὖν ἄμφω, φησί, καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν ἠξίωσεν ἀφεθῆναι αἰτῷ ὑπὸ τοῦ Ἰακώβου. ὁ δὲ ὀλίγον σκεψάμενος „εἰρήνη σοι" εἶπε, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. καὶ οὕτως ἀμφότεροι ὁμοῦ ἐκαρατομήθησαν.*

21. Oecumenius (tom. II, 220 zu 1 Tim. 2, 6). *„Καιροῖς ἰδίοις", φησί, τουτέστιν ὅτε ἐπιτηδείως εἶχον πρὸς τὴν πίστιν οἱ ἄνθρωποι. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ζ' ὑποτυπώσεων.*

22. Oecumenius (II, 229 zu 1 Tim. 3, 16). *„Ὤφθη ἀγγέλοις"· ὦ μυστήριον, μεθ' ἡμῶν εἶδον οἱ ἄγγελοι τὸν Χριστὸν πρότερον οὐχ ὁρῶντες — οὐχ ὡς τοῖς ἀνθρώποις. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν τῷ ἑβδόμῳ τῶν ὑποτυπώσεων.*

23. Oecumenius (II, 237 zu 1 Tim. 5, 8). *„Καὶ μάλιστα τῶν οἰκείων". Τῶν ἰδίων καὶ τῶν οἰκείων προνοεῖ ὁ μὴ μόνον τῶν προσηκόντων προνοῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ διὰ τοῦ ἐκκόπτειν τὰ πάθη. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ἑβδόμῳ ὑποτυπώσεων.*

24. Oecumenius (II, 238 zu 1 Tim. 5, 10). *„Εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψε", τουτέστιν εἰ*[2]*) τὰς ἐσχάτας ὑπηρεσίας ἀνεπαισχύντως ἐξετέλεσεν. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ἑβδόμῳ ὑποτυπώσεων.*

25. Oecumenius (II, 242 zu 1 Tim. 5, 21). *„Χωρὶς προκρίματος". οἷον*[3]*) ἄνευ τοῦ εἴς τι παίσαντα ὑποπεσεῖν τῇ κρίσει*

---

1) d. h. der Sohn des Zebedäus. Es geht bei Eusebius voran ein Citat aus Actor. 12, 1 f. Aus Rufin's Uebersetzung von Eus. h. e. II, 9 wird auch wohl das excerpirt sein, was nach dem Catal. des bibliothèques des départ. II, 72 sq. in einem cod. lat. 154 zu Troyes stehen soll: *un mot de Clément d'Alexandrie sur ces mots: Occidit quidem Jacobum fratrem eius gladio.*

2) Morellus *εἰς.*

3) So Morellus, *τουτέστιν* Potter.

καὶ τῇ τῆς παρακοῆς κολάσει. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ἑβδόμῳ ὑποτυπώσεων.

26. Oecumenius (II, 248 zu 1 Tim. 6, 13). *„Τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου“. Ἐμαρτύρησε γὰρ δι' ὧν ἔπραττεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς*[1] *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ἑβδόμῳ ὑποτυπώσεων.*

27. Oecumenius (II, 249 [soll sein 263] zu 2 Tim. 2, 2). *„Διὰ πολλῶν μαρτύρων“ τουτέστι νόμου καὶ προφητῶν· τούτους γὰρ ὁ*[2] *ἀπόστολος ἐποιεῖτο μάρτυρας τοῦ ἰδίου κηρύγματος. Οὕτως ὁ Κλήμης ἐν ἑβδόμῳ ὑποτυπώσεων.*

28. Hieher gehört auch, was Maximus Confessor (de variis diff. locis Dionysii et Gregorii ed. Oehler p. 60) von Pantänus zu berichten weiß. Denn erstlich wissen wir nichts von Schriften des Pantänus, aus welchen Maximus dies hätte schöpfen können. S. unten Theil II Kap. 3. Sodann redet Maximus nicht von Pantänus allein. Der in der ganzen Mittheilung festgehaltene Plural wäre unverständlich, wenn Maximus hier aus einem Werke des Pantänus schöpfte, wenn also *οἱ περὶ Πάνταινον* nur jene periphrastische Formel wäre für die Bezeichnung des einen Pantänus. Maximus muß also diese Erzählung einem Werk entnommen haben, in welchem von einem Kreis von Männern, unter welchen Pantänus die Hauptperson war, solches erzählt war. Nun wissen wir aber von Clemens und nur von ihm, daß er Schriftauslegungen und historische Mittheilungen, welche er aus dem Munde des Pantänus und anderer älterer Lehrer gehört hat, schriftlich aufgezeichnet hat, und zwar besonders in den Hypotyposen, wie das weiter unten näher nachzuweisen ist. Wir wissen ferner, daß Maximus die Hypotyposen gelesen und anderwärts citirt hat (s. oben S. 74). Auch deutet er selbst auf seine Quelle hin, indem er den Pantänus sehr feierlich als Lehrer des großen Stromateus einführt. Nach alle dem dürfte es gewiß sein, daß folgende Sätze des Maximus ein Frg. der Hypotyposen des Cl. enthalten. Im schlimmsten Fall sind sie einem andern Werk des Cl. entnommen.

Τούτους δὲ οὓς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς ἡμᾶς ἐκδιδάσκει. Ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον

1) *ὁ Χριστός* fehlt bei Klotz IV, 72; Bunsen p. 323.
2) *ὁ* mit Potter, fehlt bei Morellus.

τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαί φασι. Ὅθεν ἐρωτηθέντες ὑπό τινων τῶν ἔξω παίδευσιν γαύρων, πῶς γινώσκειν τὰ ὄντα τὸν θεὸν δοξάζουσιν οἱ Χριστιανοί, ὑπειληφότων ἐκείνων, νοερῶς τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα, ἀπεκρίναντο· μήτε αἰσθητικῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερῶς τὰ νοητά· οὐ γὰρ εἶναι δυνατὸν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων ἀντιλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν, προσθέντες καὶ τοῦ λόγου τὸ εὔλογον. Εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γινώσκειν δὲ τὸ ἴδιον θέλημα τὸν θεὸν εὐσεβές τε λέγειν ἀεὶ καὶ δίκαιόν ἐστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν, ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν.

29. Mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß von den Frg. ungewisser Herkunft Nr. 5—13 (oben S. 50 ff.) den Hypotyposen angehören. Ein wörtliches Citat, welches man übersehen könnte, steht oben S. 65 unter Nr. 4 bei Photius. Ein anderes griechisches Frg. s. unten bei den lateinischen Adumbrationes zu 1 Jo. 2, 3.

[Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas.]

Ex opere Clementis Alexandrini, cuius titulus est *περὶ ὑποτυπώσεων*, de scriptionibus adumbratis. In epistola Petri prima catholica.

Benedictus deus et pater domini nostri Jesu Christi, qui per I Petri 1, 3
magnam misericordiam suam regeneravit nos. Si enim deus nos genuit ex materia, postea vero secundum profectum vitae regeneravit pater domini nostri [1]). *Per resurrectionem Jesu Christi;* secundum fidem nostram resurgit in nobis, sicut e contrario moritur in nobis, nostra infidelitate faciente [2]). Dicebat autem iterum [3]), nunquam reverti secundo ad corpus animam in hac vita, neque iustam, quae angelica facta est, neque maligni, ne iterum occasionem peccandi per susceptionem carnis accipiat, in resurrectione autem utramque in corpus reverti. Coniunguntur sibimet invicem iuxta genus proprium, secundum conpositionem alterius se quadam congruentia coaptantes sicut sagena vel aedificatio lapidum. Propterea Petrus inquit: *et vos* 2, 5
ipsi sicut lapides vivi aedificamini domus spiritalis. — Custodi- 1, 4
tum scilicet *in caelis,* locum significans sedis angelicae. *In vos,*
inquit, *qui in virtute dei conservamini* fide ac speculatione, *per-* 1, 5
cepturi finem fidei vestrae animarum salutem. Hinc apparet, 1, 9

1. *Adumbrationes — canonicas* M (davor *incipiunt*) P: > L (über dessen Generaltitel s. oben S. 11) | 3–4. *Ex opere — catholica* L (das Griechische *pery hipothypotyposeon* [sic], darauf *descriptionibus* als ein Wort, wie manchmal): > MP, letzterer dafür *Clementis Alexandrini commentarius in I D. Petri canonicam* | 6. *enim* L: *etenim* MP | 8. *regeneravit pater* etc. ohne Interpunction LM: *regeneravit. Pater* etc. P. Die Ziffern 1 ff. weisen auf die Anmerkungen hinter dem Text der Adumbr. | 9. *nostram* LM: *vestram* P | *resurgit* L: *resurgentis* MP | 10. *nostra* LM: *id nostra* P | 12. *iustam* LM: *iniustam fieri* P | *quae angelica* MP: *quae quia elica* L (erste Hand, der Corrector machte daraus *quae quę angelica*) | *maligni* L: *malignam* MP | 13. *occasionem* MP: *occasione* L | 14. *accipiat* MP: *accipiet* wie es scheint L | *utramque* MP: *veramque* L, *utrumque* Klotz | 15. *coniunguntur* MP: so auch durch Correctur erster H. in L, ursprünglich wohl *coniungitur* | *invicem* MP: *in vitam* L | 16. *conpositionem* L: *compositionem* MP | *se* MP: *ad* L | *coaptantes* MP: *cogente* L | 18. *ipsi* MP: *ipsis* L | *spiritalis* LP: *spiritualis* M (?) D | 19. *caelis* L: *coelis* P, *coeli* M (?) D | 20. *in* L: > MP | *perceptori* L |

quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gratia dei per fidem et iustitiam et intellectum perficitur incorruptibilis.

1, 10 *De qua salute* inquit *exquisierunt et scrutati sunt prophetae* et cetera quae sequuntur [4]). Declaratur per haec, cum sapientia

1, 11 locutos esse prophetas; et *spiritum in eis Christi* fuisse secundum possessionem, inquit, et subiectionem Christi; per archangelos enim et propinquos angelos, qui Christi vocantur spiritus [5]),

1, 12 operatur dominus. *Quae nunc* inquit *adnuntiata sunt vobis per eos, qui vos evangelizaverunt.* Vetera, inquit, quae per prophetas facta sunt et plurimos latent, nunc vobis revelata sunt per evangelistas. Vobis enim, inquit, manifestata sunt *per spiritum sanctum, qui missus est*, hoc est paracletum, de quo dominus

Jo. 16, 7 dixit: *nisi ego abiero, ille non veniet.* — *In quem concupiscunt* inquit *angeli prospicere;* non angeli apostatae, sicut plurimi suspicantur, sed, quod verum est ac divinum, angeli qui desiderant

1, 19 profectum perfectionis illius adipisci. *Sanguine* inquit *pretioso sicut agni incontaminati et inmaculati.* Hic tangit leviticas et sacerdotales antiquas celebrationes; significat autem animam

1, 20 mundam per iustitiam, quae offertur deo. *Praecogniti quidem* inquit *ante constitutionem mundi;* primo quippe praecognitus ante omnem creaturam, quod erat Christus, *manifestatus autem*

1, 23 *in novissimis* per generatum corpus. *Regenerati non ex semine corruptibili.* Corruptibilis igitur est anima, quae cum corpore

1, 25 simul profunditur, ut quidem putant [6]). *Verbum autem domini* inquit *permanet in aeternum*, tam prophetia quam divina doctrina.

2, 9 *Vos autem genus electum, regale sacerdotium.* Quoniam vero electum genus sumus dei electione, abunde clarum est; regale autem dixit, quoniam ad regnum vocati sumus et sumus Christi; sacerdotium autem propter oblationem quae fit orationi-

2. *intellectum* LM: *per intellectum* P | 4. *cetera* LM: *caetera* P | *secuntur* L | *haec* L: *hoc* MP | 6 *inquit* L: > MP | 8. *adnuntiata* L: *annunciata* MP | 9. *vos* L (εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς): *vobis* MP nach der Vulg. | 10. *latent* MP: *latet* L (vielleicht echter Gräcismus) | 11. *manifestata* LP: *manifesta* M (?) D | 12. *paracletum* LMD: *paraclytum* P | 16. *adipisci* MP: *indi pici* L (zwischen beiden ein verwischter Buchstabe oder Fleck im Pergament, und vor *ci* ein *s* übergeschrieben) | *praetioso* L | 17. *inmaculati* L: *immaculati* MP | 19. *deo* MP: *dño* L, aber *n* raadirt | 21. *manifestatus* L: *manifestati* MP | 23. *quae* MP: *quaem* L | 24. *quidem* L: *quidam* MP | 25. *tam* in L erst von 2. Hand übergeschrieben | 27. *abunde clarum* MP: *abundet lasum* L | 28. *et sumus* LMP (auch noch Klotz richtig): > D |

bus et doctrinis, quibus adquiruntur animae, quae offeruntur deo. *Qui cum malediceretur,* inquit *non maledicebat; cum pateretur,* 2, 23
non comminabatur, dominus hoc utique per bonitatem atque patientiam. *Tradebat autem* inquit *iudicanti se iniuste*[7]), sive semetipsum (ut sit hyperbaton hoc modo se habens: tradebat autem semet ipsum secundum iniustam legem iudicantibus, quia inutilis erat illis, utpote iustus exsistens), sive tradebat deo iniuste iudicantes, id est eos, qui eum nequissime condemnabant et gratis neci eius instabant, ut supplicia sumentes erudiantur.

Qui enim inquit *vult vitam diligere et videre dies bonos,* 3, 10
hoc est qui vult aeternus et incorruptibilis fieri. „Vitam" vero dominum dicit, „dies autem bonos" sanctos. *Quia oculi* inquit 3, 12
domini super iustos, et aures eius in preces eorum. Multiformem spiritus sancti speculationem[7a]) significat. *Vultus autem domini* *super facientes mala,* hoc est sive iudicium sive ultio sive manifestatio. *Dominum vero Christum* inquit *sanctificate in cordibus* 3, 15
vestris[8]). Sic habes etiam in oratione dominica: *Sanctificetur* Mt 6, 9
inquit *nomen tuum.* — *Christus enim* inquit *semel pro peccatis nostris* 3, 18
mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret deo, mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu. Haec ad fidem eorum redigens dicit; hoc est: in nostris vivificatus est spiritibus. *Adveniens* inquit *praedicavit eis, qui quondam erant increduli.* 3, 19. 20
Speciem quidem eius non viderunt, sonitum vero vocis audierunt[9]). *Cum sustineret* inquit *dei longanimitas.* Ita est bonus deus, ut etiam per eruditionem salutis operatur effectum. *Per resurrectionem* inquit *Jesu Christi,* scilicet quae per fidem in 3, 21
nobis effecta est. *Subiectis sibi angelis,* qui sunt primus ordo 3, 22
profectus; subditis etiam *potestatibus,* quae sunt secundi ordinis;

1. *et* in L übergeschrieben | 3. *atque (pacientiam)* L: *et* MP | 4. *inquit* L: > MP | *se* MP: > L | 5. *ut sit* MP: > L | 6. *iniustam* L (von erster H. corrigirt statt urspr. *iuste*) MP | 7. *erat illis* LM: *illis erat* P | *sive* LM: > P, *vel* D | 9. *sumentes* LMP: *perpetientes* D | 10. *inquit* hier L: vor *diligere* MP | *vitam* in L aus *viam* corrigirt, ebenso l. 11 | 11. *et incorruptibilis* MP: in L erst durch Correctur aus *est* (?) *corruptibilis* | 12. *bonos* LM: + *hoc est* P | *inquit* MP: in L übergeschrieben *īquid* | 13. *praeces* L | 14. *sancti* MP: *sanctis* L | 17. *orationem* L | 18. *inquit* hier L: hinter *nomen* P, > MD | 23. *sonitum* L (das *o* über ursprüngliches *i* übergeschrieben): *sonum* MP | 24. *sustineret* L (*ἀπεξεδέχετο*): *sustinet* MP | 25. *operatur* L (*ut* c. indic. auch zu 1 Jo. 3, 2 cf. Rönsch, Itala u. Vulg. p. 429): *operetur* MP | 28. *profectus* L (= *τῆς προκοπῆς* cf. p. 79, 7; 80, 16 und nicht etwa an das *profectus in coelum* dieses

subditis quoque *virtutibus*, quae ad tertium ordinem pertinere declarantur.

4, 5 *Qui reddent* inquit *rationem ei, qui paratus est iudicare vivos et mortuos.* Hi secundum praecedentia erudiuntur iudicia.

4, 6 Ob hoc etiam subiungit: *Propter hoc enim et mortuis evangelizatus est*, nobis videlicet qui quondam extabamus infideles; *ut iudicemur quidem secundum hominem* inquit *in carne, vivant autem secundum deum in spiritu.* Qui a fide videlicet exciderunt, dum adhuc in carne sunt, iudicantur secundum iudicia praecedentia, ut poeniteant. Idcirco etiam subnectit dicens: *vivant*

1 Cor. 5, 5 *secundum deum in spiritu.* Sic Paulus quoque; nam et ipse

1 Tim. 1, 20 tale aliquid dicit, *quem tradidi* inquiens *satanae, ut vivat spiritu.*

4, 10 — *Sicut boni* videlicet *dispensatores multiformis gratiae dei.*

Hebr. 1, 1 Similiter etiam Paulus[10]): *multifarie* inquit *et multimodis deus olim*

4, 13 *locutus est patribus nostris.* — *Gaudete* inquit *communicantes passionibus Christi;* hoc est, si iusti estis, propter iustitiam patimini, sicut et Christus pro iustitia passus est. *Beati* inquit *quoniam qui est eius honoris et virtutis dei spiritus super vos requiescit*[11]). Hic possessivum „eius" et angelicum spiritum significat, gloria quippe dei illi sunt, per quos secundum fidem et iustitiam glorificatur ad gloriam honorabilem secundum profectum introductorum fidelium. Potest etiam sic intelligi: „spiritus dei super nos", hoc est, qui secundum fidem animae supervenit

4, 17 veluti venustas quaedam et animi pulcritudo. *Quoniam* inquit *tempus iudicii inchoandi a domo domini.* His[12]) enim in persecutionibus constitutis iudicium consequetur.

5, 10 *Deus autem* inquit *totius gratiae.* „Totius gratiae" dixit.

5, 13 quoniam bonus est et omnium bonorum dator est ipse. — Marcus,

Verses ist zu denken): > MP | *etiam* LM: *et* vor dem ersten *subditis* P | *potestatibus* MP: *expotestatibus* L | *quae* L: *qui* MP | 1. *ad* LMPD: *ut* Klotz | 4. *praecedentia* MP: *praecidentia* L, aber l. 9 hat auch L *praeced.*, oder soll an beiden Stellen ἀπότομα κρίματα übersetzt sein? | *erud. iudicia* LMP: *iudicia erud.* D | 6. *videlicet* hier L: hinter *quondam* MP | *infideles:* letztes Wort auf fol. 3 b in L, dahinter fehlt ein Blatt, der ganze Rest der Auslegung von I Petri | 7. *inquit* MP: > Klotz | 8. *qui* M: *quia* P | 10. *peniteant* P | *etiam* M: *et* P | 11. *in spiritu* hier M: vor *secundum* P | 13. *videlicet* MP: > Klotz | 14. *etiam* M: *et* P | *multimodis* MP: *multis modis* D | 17. *et* MP: > D | 19. *hic* MP: *hoc* D | 24. *pulcritudo* MD: *pulchritudo* P | 28. *ipse* MP: *salutat vos Marcus filius meus* + D (mit den älteren Ausgaben z. B. Ittig, Potter, Klotz, Bunsen) |

Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae Petro dicta sunt evangelium quod secundum Marcum vocitatur [13]); sicut Lucas quoque et actus apostolorum stylo exsecutus agnoscitur et Pauli ad Hebraeos interpretatus epistolam.

Explicit in epistola Petri prima.

Incipit eiusdem in epistola Judae catholica.

Judas, qui catholicam [14]) scripsit epistolam, frater filiorum Joseph exstans valde religiosus, et cum sciret propinquitatem domini, non tamen dicit se ipsum fratrem eius esse, sed quid dixit? *Judas servus Jesu Christi,* utpote domini, *frater autem* v. 1 *Jacobi;* hoc enim verum est, frater erat ex Joseph [15]). *Sub-introierunt enim quidam* inquit *homines impii, qui olim prae-* v. 4 *scripti* et praedestinati *erant in iudicium dei nostri*, non ut fiant impii, sed exsistentes iam impii praescripti sunt in iudicium. *Quoniam dominus deus semel populum* inquit *de terra Aegypti* v. 5 *liberans, deinceps eos qui non crediderunt perdidit,* ut eos videlicet per supplicium erudiret. In praesenti quippe tempore puniti sunt et perierunt propter eos qui salvantur, donec convertantur ad dominum [16]). *Angelos vero* inquit *qui non servaverunt* v. 6 *proprium principatum*, scilicet quem acceperunt secundum profectum, *sed dereliquerunt* inquit *suum habitaculum,* coelum videlicet ac stellas significans, apostatae facti sunt et vocati, *in*

1. *palam* hier MP: vor *praedicante* D | 3. *petitus* MP (auch noch Ittig, Bunsen): *penitus* D (zuerst bei Potter) 4. *Petro* MD: *a Petro* P | 6. *agnoscitur* Bunsen: *agnosceret* MP | 8. *explicit — prima* M: *explicit Clement. Alexandrini comment. in epist. Petri I* P, > D | 9. *Incipit — catholica* L, der hier wieder anfängt (das *in* übergeschrieben und wie bei ihm manchmal aber nicht immer *epistula*) M (> *catholica*): *Incipit eiusdem comment. in epistolam Judae* P, *eiusdem adumbrationes in epistolam Judae* D | 11. *Josep* L | *et* L: > MP | 12. *quid* MP: *quidquid* L | 14. *ex* L (das *x* über den Rand geschr., aber von erster Hand): *eius* MP, *eius, filius* Bunsen, vielleicht zu lesen *eius ex*, aber nicht nothwendig | 15. *praescripti* MP: *perscripti* L, ebenso l. 17 | 16. *in iudicium* hier L: vor *praescripti* MP | 18. *Aegypti* LMD: *Egypti* P | 19. *non* LMD: > P | 24. *videlicet ac* LMP: *scilicet et* Klotz | 25. *significans — vocati* MP: *significato vocet etiam apostate et facti sunt exuacari* L; diesem sinnlosen Worten liegt vielleicht die richtige LA zu Grunde. Obiger Text befriedigt nicht |

iudicium inquit *magni diei vinculis perpetuis sub caligine reservavit.* Vicinum terris locum, hoc est caliginosum aërem significat. Vincula vero dicit amissionem honoris, in quo constiterant, et cupiditatem infirmarum rerum, cupiditate quippe devincti propria
v. 7 converti non queunt. *Sicut Sodoma* inquit *et Gomorrha,* quibus
Mt. 10, 15; 11, 24 significat dominus remissius esse et eruditos paenituisse. *Simi-*
v. 8 *liter quidem* inquit *et hi somniantes;* hoc est qui somniant imaginatione sua, libidines et reprobas cupiditates bonum esse putantes, non illud quod vere bonum est et omni bono superius. *Carnem quidem* inquit *maculant, dominationem autem spernunt, maiestatem autem blasphemant,* hoc est solum dominum, qui vere dominus noster est Jesus Christus et solus laudabilis. *Maiestatem*
v. 9 inquit *blasphemant,* hoc est angelos. *Quando Michaël archangelus cum diabolo disputans altercabatur de corpore Moysi.* Hic confirmat assumtionem Moysi[17]). Michaël autem hic dicitur, qui per propinquum nobis angelum altercabatur cum diabolo. *Hi*
v. 10 *autem* inquit *quaecunque quidem ignorant, blasphemant; quaecunque autem naturaliter tamquam muta animalia noverunt, in his corrumpuntur.* Significat eos comedere ac bibere et rebus veneriacis indulgere, et alia eos perpetrare dicit, quae sunt communia cum animalibus ratione carentibus. *Vae illis* inquit
v. 11 *quia in via Cain abierunt.* Sic etiam peccato Adae subiacemus
v. 12 secundum peccati similitudinem. *Nubes* inquit *sine aqua,* hoc est qui verbum divinum et fecundum in se non possident. Ob hoc, inquit, et *a ventis* et spiritibus violentis huiusmodi *circumferuntur* homines. *Arbores* inquit *autumnales infructuosae,* infideles videlicet, qui nullum fructum fidelitatis apportant. *Bis* inquit *mortuae;* semel scilicet, quando delinquendo peccarunt; secundo

1. *magni* LMP: *magnae* D | *diei* D: *dei* MP, *de* (mit *vinculis* zu einem Wort zusammengezogen) L | 3. *dicit* L: *dixit* MP | *constiterant* MP: *constituerant* L | 4. *infirmarum* LMP: *infimarum* Bunsen | 5. *converti* MP: *conueri* L | *gomurra* L | 6. *paenituisse* L: *poenituisse* MP | 7. *quidem* L: *isdem* M, *iisdem* P | *hi* LP: *hic* M | 8. *sua* MP: *sunt* L (vielleicht richtig) | 9. *est* MP: *esse putantes* wie vorher L, aber durch Puncte notirt | 11. *blasphemant* MP: davor nochmals *spernunt* L, aber punctirt | 13. u. 15. *Michael* MP: *Michahel* L, derselbe *archangelos*, aber *o* punctirt uud *u* übergeschrieben | 14. *Moysi* zweimal LMP: *Moysis* D | 17. *ignorant* MP: davor *inquit*, aber punctirt L | 18. *tamquam* L: *tanquam* MP | 20. *veneriacis* LMP: *venereis* D | 21. *carentibus* MP: *currentibus* L | 22. *quia* MP: *qui ad* L | 24. *foecundum* P | *ob* MP: *ab* L | 25. *inquit* > Klotz | 26. *inquit* > Klotz | *infideles* LM: *et infideles* P |

vero, quando suppliciis contradentur secundum praedestinata dei iudicia; mors quippe reputanda est, etiam quando quisque hacreditatem non continuo promeretur. *Fluctus* inquit *ferocis* v. 13
maris. His verbis vitam gentilem significat, quorum ambitionis[18])
abominabilis est finis. *Sidera errantia*, hoc est errantes et apostatas significat; ex huiusmodi stellis sunt, qui angelorum cecidere de sedibus, quibus propter apostasian *caligo tenebrarum reservatur in sempiternum. Prophetavit autem de his septimus* v. 14
inquit *ab Adam Enoch.* His verbis prophetam comprobat[19]).
Isti sunt inquit *segregantes* fideles a fidelibus, secundum propriam v. 19
infidelitatem redarguti, et iterum [non] discernentes sancta a canibus. *Animales* inquit *spiritum non habentes*, spiritum scilicet, qui est per fidem secundum usum iustitiae superveniens. *Vos autem* inquit *carissimi, superaedificantes vosmet ipsos sanctissima* v. 20
vestra fide in spiritu sancto. — Quos autem inquit *salvate de* v. 23. 22
igne rapientes, *quibus vero miseremini in timore*, id est ut eos, qui in ignem cadunt, doceatis ut semet ipsos liberent. *Odientes* inquit *eam quae carnalis est maculatam tunicam;* animae videlicet tunica macula est spiritus concupiscentiis pollutus carnalibus. *Ei autem* inquit *qui potens est conservare vos sine offen-* v. 24
sione et constituere ante conspectum gloriae suae immaculatos in laetitia. „In conspectu gloriae suae“ dicit coram angelis, „immaculatos autem constituendos“ angelos factos. Cum dicit Da-

1. *praedi tinata* L | *dei* LP: *diei* M | 2. *iuditia* L | 3. *promeretur* LMP: *promereretur* D | 4. *ambitionis* MP: *ambitiones*, von erster Hand in — *is* corrigirt L | 5. *abominabilis* MD: *abhominabilis* LP | *est finis* LP: *finis est* M | 6. *et apostatas* MP: *etpostatas* als ein Wort L | *qui angelorum* über der Zeile nachgetragen in L | 7. *apostasian* L: *apostasiam* MP | 9. *prophetam* L: *prophetiam* MP | *comprobat* MP: *cum probat* L | 10. *sunt* M: >LP | *a fidelibus* LMP: *ab infidelibus* D | 11. *redarguti* MP: *redargui* L | [*non*] schlage ich vor einzuschalten cf. str. II, 7 *τῶν δὲ ἁγίων μεταδιδόναι τοῖς κυσὶν ἀπαγορεύεται*: >LMP | *sancta* L (über der Zeile nachgetragen) MP: > D | 12. *canibus* MP: *carnibus* L (wenn ich nicht die Variante übersehen habe), so unter den Herausgebern wohl zuerst Potter, während Ittig noch *canibus*. Bunsen ohne Kenntnis von P und den älteren Drucken wollte *discernentes a carnibus animam!* | *inquit* > Klotz | 15. *quos . . . quibus* L (*οὓς μὲν . . οὓς δέ*): *quosdam . . . quibusdam* MP | 16. *ut* LM: > P | 17. *ut semetipsos* in L erst durch Correctur hergestellt | 18. *eam* MP: *eum* L, aber das *e* ebenso wie auch schon das *t* vorher über Rasur, und statt *u* ursprünglich *e* | 19. *concupiscentiis* MP: *concupiscentis* L | 21. *inmac.* L (wo aber — *tis in laetitiae*): *immac.* MP, dieselbe Variante l. 22 | 23. *Danihel* L |

niel [20]) de populo: *et venit in conspectu domini*, non hoc dicit quoniam vidit deum; hoc enim inpossibile est, ut quisque non mundo corde videat deum; sed hoc dicit, quia cuncta quaecunque faciebat populus, in conspectu erant dei et manifesta illi constabant, hoc est quoniam nihil absconditum est a domino. In evangelio vero secundum Marcum interrogatus dominus a principe sacerdotum, si ipse esset Christus, filius dei benedicti, respondens dixit: *ego sum, et videbitis filium hominis a dextris*
Mr. 14, 62 *sedentem virtutis*. „Virtutes“ autem significat angelos sanctos. Proinde enim cum dicit *a dextris dei*, eosdem ipsos dicit prop-
Lc. 22, 69 ter aequalitatem et similitudinem angelicarum sanctarumque virtutum, quae uno nominantur nomine dei. Eum ergo „sedere in dextra“ dicit, hoc est in eminenti honore et ibi requiescere.
Mt. 26, 63 In aliis autem evangeliis dicit dominus principi sacerdotum
Lc. 22, 67 interrogatus, si ipse esset filius dei, non e contra respondens
Lc. 22, 70 — sed quid dixit? — *Vos dicitis*, satis bene respondens. Si enim diceret „sicut vos intellegitis“, mentiretur utique, non se confitens filium dei, siquidem illi non ita de illo sentiebant. Dicens autem „vos dicitis“ vere locutus est; quod enim non sapiebant, verbis dicebant, hoc ille verum esse confessus est.

Explicit in epistola Judae apostolica.

Incipit eiusdem [in] epistola Johannis evangelistae catholica prima de capitulis requisitis.

1 Jo. 1, 1 *Quod erat ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris*. Consequenter evangelio secundum Johannem et convenienter etiam haec epistola principium spiritale continet [21]).

2. *inpossibile* L: *imp.* MP | 6. *Marcum* MP: *Marci* L | 9. *significat* LMP: *significant* D | 10. *enim* L: *etiam* MP | 11. *sanctarum quae* L | 12. *quae* L: *qui* MP | *uno* L: > MP | *eum* L: *Cum* MP | 13. *dextra* MP: *dextera* L aber nur hier so | *et ibi* L: > MP | 14. *dicit dominus* L: *dicitur* MP | 15. *interrogatus* L: *interroganti* MP | *non e* MP: *nonne* L | *respondens* L: *respondisse* MP | 16. *dixit* LP: *dixerunt* M | 17. *intellegitis* L: *intelligitis* MP | 18. *siquidem* L: *sicut* M, > P | 20. *verbis* LMP: *et verbis* Bunsen | 21. *explicit — apostolica* L (aber dies wie auch die folgende Ueberschrift von 2. Hand, mit Nachahmung der alterthümlichen Schrift des Generaltitels) M (*Jude apostoli*), so auch P (nur *Judae*) | 22. 23. *incipit — requisitis* L (ohne *in*, von 2. Hand größten Theils über Rasur): *incipit eiusdem epistola Johannis* (*Joannis* P) *prima* MP | 24. sq. *Quod — nostris* L: *Quod vidimus oculis nostris, quod erat ab initio, quod audivimus* M, *quod erat ab. in., qaod vid. o. n., quod audivimus* P | 25. *consequenter* L: *consequens* MP | *evangelio* LM: *evangelium* P | *convenienter* L: *conveniens* MP | 26. *spiritale* LP: *spirituale* M (?) D |

Quod ergo dicit „ab initio“, hoc modo presbyter exponebat, quod principium generationis separatum ab opificis principio non est. Cum enim dicit „quod erat ab initio“, generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis. „Erat“ ergo verbum aeternitatis significativum est, non habentis initium, sicut etiam verbum ipsum, hoc est filius, quod secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum. Quod semper erat verbum, significatur dicendo *in principio erat verbum.* Quod vero dixit „quod vidimus oculis nostris“, domini significat in carne praesentiam. *Et manus* inquit *nostrae contrectaverunt de verbo vitae;* non solum carnem eius, sed etiam virtutes eiusdem filii significat, sicut radius solis usque ad haec infima loca pertransiens, qui radius in carne veniens palpabilis factus est discipulis. Fertur ergo in traditionibus [22]), quoniam Johannes ipsum corpus, quod erat extrinsecus, tangens manum suam in profunda misisse et duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Propter quod etiam infert: *et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae;* contrectabilis utique factus est qui venit in carne. Sic et *vita, quae manifestata est.* Nam et in evangelio sic dicit: *Et quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum. — Et nuntiamus* inquit *vobis vitam aeternam, quae erat apud patrem et palam facta est nobis.* Patris appellatione significat, quoniam et filius semper erat sine initio [23]). *Quia deus* inquit *lumen est;* non essentiam divinam exprimit, sed declarare volens maiestatem dei, quod melius est et excellentius apud homines, proprie divinitati coaptavit; sic et Paulus

Jo. 1, 1
1, 2
Jo. 1, 4
1, 2
1, 5
1 Tim. 6, 16

1. *praesbyter* L | 4. *tangit* MP: *augit* (mit übergeschriebenem *u*) L | 5. *est* LP: > M (?) D | 6. *filius quod* L: *filius dei* MP | 7. *consistit* LMP: *subsistit* Klotz | 8. *infectum* L (erste Hand) MP: *ineffectum* der Corrector von L | *semper* MP: *per* L | 10. *domini* MP: *dm̄* (deum) L | *et manus* MP: *emamus* L | 11. *nostrae* MP: *nostra et* L | 13. *infima* LD: *infirma* MP | 15. *Johannes* L: *Joannes* P | 16. *et* L (dahinter wie es scheint von zweiter Hand ein *e* mit einem andern Buchstaben zwischengeschrieben, aber wieder halb radirt): *et ei* MP | *durititiam* M | 17. *reluctatam* LP: *reluctatum* M | *manui* LMD: *manum* P | 18. *etiam* L: *et* MP | *infert* MP: *inferet* L | 20. *sic* L: *sicut* MP | 22. *nuntiamus* L: *nunciamus* MP | *inquit* LP: > M (?) Klotz | 23. *est* LM: > P | *nobis* LMD: *vobis* P | 25. *quia* MP: *qui* L erste Hand, aber *a* übergeschrieben | 26. *maiestatem* MP: *modestatem* L | 27. *proprie divinitati* MP: *propriae divinati* L | *coaptavit* LMP: *cooptavit* D |

lumen vocans *inaccessibile*. Sed etiam ipse Johannes in eadem
4, 16 ipsa epistola: *caritas* inquit *deus est*, virtutes significans dei, quoniam clemens est et misericors, et quia lumen, hoc est iustos secundum profectum animi per caritatem constituit. Lumen ergo deus, qui est inenarrabilis secundum rationem substantiae. *Et* *tenebrae* inquit *in eo non sunt ullae*, hoc est nulla iracundia, nulla passio, nulla circa quemquam mali retentio, nullum perdens, sed cunctis salutem tribuens. Lumen autem significat vel praecepta legis vel fidem vel doctrinam, tenebrae vero horum contraria. Non veluti altera via sit; una quippe via est secun-
dum praecepta divina. Monas namque dei opus est, dyas autem et quidquid praeter monadam constat, ex vitae perversitate con-
1, 7 tingit. *Et sanguis* inquit *filii eius mundat nos;* doctrina quippe domini, quae valde fortis est, sanguis eius appellata est. *Quodsi*
1, 10 *dixerimus, quod non peccavimus, mendacem facimus eum, et ver-* *bum eius non est in nobis*, doctrina eius videlicet, si mentimur; verbum enim veritas est.

2, 1 *Et si quis* inquit *peccaverit, consolatorem habemus apud patrem Jesum Christum.* Sicut enim apud patrem consolator est pro nobis dominus, sic etiam consolator est, quem post assumptionem suam dignatus est mittere [25]). Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, inmobiles existentes secundum substantiam, cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt. Sic etiam et Moyses Michaël angeli virtutem per vicinum sibi et infimum angelum vocat. Similiter quoque in prophetis ceteris invenimus. Sed Moyse quidem propinquus ac vicinus angelus apparuit; exaudivit eum et locutus ei Moyses manifeste facie ad faciem. Aliis autem prophetis secundum operationem angelorum motus

1. *etiam* L: *et* MP | *Johannes* L: *Joannes* P | 2. *epistu'a* L hier u. p. 83, 9, aber p. 86, 21. 22 *epistola* | 6. *non sunt ullae* LMP: *sunt nullae* D | 10. *contraria* (*τούτων τὰ ἐναντία*) MP: *contrariae* LD | 12. *quidquid* L: *quicquid* MP | *monadam* LM (*a* über *em* geschrieben) P: *monadem* D | 13. *inquit* hier L: hinter *eius* MP | *nos* MP: *vos* L | 16. *eius* MP: > L | *videlicet si* LMP: *viz. sive* Ittig, Potter, *inquit sive* Bunsen, nur *sive* D | *mentimur* L: *mutimur* M, > P | 17. *enim* L: > MP | 18. *inquit* LMP: > Klotz | *habemus* LMD: *huius* P | *apud* LM: *ad* P | 21. *hac* MP: *haec* L | 22. *inmobiles* L: *immob.* MP | *existentes* LMP: *et exsistentes* D | 23. *cum* L: *et cum* MP | 25. *Moyses* in L mit übergeschr. *y* | *Michahel* L | 26. *ceteris* LM: *centis* P, *sanctis* D | 27. *Moyse* LM (soll ein Dativ sein, da *Moysi* als Genitiv gilt): *Moysi* P |

quidam fiebat veluti audientium ac videntium. Idcirco et soli audiebant solique cernebant, sicuti etiam in Samuele manifestatur. Eliseus etiam solus audiebat vocem, qua vocatus est. Si autem esset manifesta et communis vox, ab omnibus praesentibus audiretur; nunc autem a solo, in quo inoperabatur motus, qui ab angelo fiebat, audita est. *Non solum autem* inquit 2, 2
pro nostris peccatis dominus propitiator est, hoc est fidelium, *sed etiam pro toto mundo.* Proinde universos quidem salvat, sed alios per supplicia convertens, alios autem spontanea ac sequente voluntate et cum honoris dignitate, *ut omne genu flec-* Phil. 2, 10
tatur ei caelestium, terrestrium et infernorum, hoc est angeli, homines et animae quae ante adventum eius de hac vita migravere temporali. *Et in hoc cognoscimus, quoniam novimus* 2, 3
eum, si mandata eius custodiamus.

Ὁ μὲν γνωστικὸς πάντως καὶ ἔργα ἐπιτελεῖ καθήκοντα· ὁ δὲ τὰ ἔργα [μὴ] ἐπιτελῶν οὐ πάντως καὶ γνωστικός ἐστιν.

Qui enim intellector est utique et opera perficit, quae pertinent ad virtutis officium; qui vero opera perficit, non continuo etiam intellector est. Potest enim esse rectarum operationum, non tamen intelligibilium sacramentorum cognitor. Deinde sciens quaedam quidem opera perfici timore supplicii, quaedam vero propter repromissionem remunerationis, docet perfectionem intellectualis hominis, per caritatem opera complentis. Proinde subiungit ac dicit: *Qui*
vero custodit verbum eius, vere in hoc caritas dei perfecta est; 2, 5
in hoc enim cognoscimus, quoniam in ipso sumus secundum fidem et secundum caritatem. *Non mandatum novum scribo vobis, sed* 2, 7

2. *etiam* L: *et* MP | *Samuhele* L | 3. *Eliseus* L: *Heliseus* M, *Helysaeus* P, *Helisaeus* D | *etiam* LD: *enim* MP | 5. *inoperabatur* LM: *operabatur* P | 8. *salvat* MP: *salve* L | 9. *per* MP: *ad* L | *ac sequente* L: *assequente* MP, *assequentes* D | 11. *caelestium* M: *cel.* L, *coel.* P | *infernorum* MP: in L zwischen *r* und *orum* Rasur | 14. *eius custodiamus* MP: in L von zweiter Hand am Rande nachgetragen und ein wenig verwischt *eius custodit* | 15. Die griechischen Worte aus Jo. Damasc. sacra parall. ed. Lequien II, 398 mit dem Lemma *Κλήμ. στρωμ.* Die Tilgung des *μή* fordert nicht nur die lat. Uebersetzung, sondern auch der Gedanke. In L findet sich die sinnlose Wortabtheilung *intellecto restitutique et opera.* Derselbe *virtutes* | 20. *operationum* MP: *opinionem* L, derselbe zwischen *intelligibi* und *lium* und vor *sacr.* Rasuren | 21. *deinde* L: *demum* MP | *quidem* L: > MP | *opera* LMD: *propter opera* P, *ti* in *timore* in L von zweiter Hand übergeschrieben | 27. *novum* in L durch Correctur hergestellt |

mandatum vetus, quod habuistis a principio, per legem scilicet
Deut. 6, 4 et prophetas, ubi dicitur: *unus est deus*[26]). Idcirco etiam infert,
quoniam *mandatum vetus est verbum, quod audistis.* Iterum
2, 8 autem dicit: *Mandatum autem hoc est, quod tenebrae transierunt,*
perversionis scilicet, *et lumen verum ecce iam claruit,* secundum
fidem scilicet, secundum praeparata iudicia in hominibus operans.
2, 9 *Qui dicit se* inquit *in lumine esse;* in lumine dicit in veritate;
et fratrem inquit *suum odit;* fratrem videlicet dicit non solum
proximum, sed etiam dominum. Odiunt enim eum infideles et
2, 10 non custodientes mandata eius; propter quod etiam infert: *Qui*
diligit fratrem suum inquit *in lumine permanet et scandalum*
in eo non est. Deinde profectus et provectiones significat ani-
2, 12 marum adhuc in carne positarum; et *filiolos* quidem vocat eos,
quibus *sunt remissa peccata propter nomen domini;* nam multi
2, 13 solo credunt nomine; *patres* autem perfectos apellat eos, qui
intellexerunt quod erat ab initio et intelligibiliter perceperunt,
filium videlicet, de quo supra dixit, quod *erat ab initio.* —
2, 14 *Scribo* inquit *vobis, iuvenes, quia vicistis malignum. Fortes*
iuvenes contemnentes voluptates; *malignum* diaboli extollentiam
2, 13 significat. *Filii* autem *cognoscunt patrem,* utpote qui ab idolis
5, 19 confugerunt et ad unum deum convocati sunt. *Quoniam mundus*
2, 16 inquit *in maligno est.* Nonne mundus et *omnia, quae in mundo*
sunt, creatura dei dicuntur, et haec valde bona? Sed *concupiscentia*
carnis et oculorum et ambitio saeculi, quae ex vitae perversione
contingunt, *non est ex patre, sed ex mundo est* et ex nobis. Idcirco
2, 17 *et mundus pertransiet et concupiscentia eius; qui vero fecerit*
2, 19 *voluntatem dei et mandata eius, permanet in aeternum. — Ex*
nobis inquit *exierunt, sed non erant ex nobis,* neque angeli apo-
statae, neque homines cadentes, *sed ut manifestentur, quoniam*
non sunt ex nobis. Clare satis discernit genus electorum et
2, 20 perditorum; et illud quidem, quod in fide permanet, *unctionem*
habet a sancto, quae fit secundum fidem; qui vero non permanet
2, 22 in fide, *mendax* est et *antichristus. Qui dicit* inquit *quia Jesus*
non est Christus. Jesus enim salvator et liberator, et Christus

2. *etiam* L: *et* MP | *inferet* L | 4. *transierunt*: hier bricht der clementinische Text in L ab | 8. *inquit* hier M: hinter *suum* P, > Klotz | 9. *etiam* M: *et* P | 11. *inquit* MP: > D | 13. *vocat* MP: *vocare* Klotz | 18. *inquit* MP: > Klotz | 23. *dicuntur* MD: *dicitur* P | 25. *nobis* M: *vobis* P | 26. *pertransiet* MP: *pertransit* D | 28. *inquit* MP: > Klotz | 31. *permanet* MP: *permanens* D | 33. *et* MP: > D |

rex. *Qui negat filium* ignorando eum, *nec patrem habet* neque 2, 23
cognoscit eum. Qui vero cognoscit filium et patrem secundum
scientiam novit, *cum manifestatus fuerit* dominus *in* secundo 2, 28
adventu, fiduciam habebit et non confundetur, quae confusio est
grande supplicium. *Omnis* inquit *qui facit iustitiam, ex eo* 2, 29
natus [est], secundum fidem scilicet renatus.

Propterea mundus non cognoscit nos, quoniam nec eum cog- 3, 1
novit. Mundum dicit saeculariter in deliciis viventes. *Dilectissimi* 3, 2
inquit *nunc filii dei sumus,* non naturali dilectione, sed quia
patrem deum habemus; maior quippe est caritas, ut, cum nullam
cognationem habeamus ad deum [27]), diligit nos tamen et filios
suos vocat. *Et necdum claruit quod erimus,* hoc est ad qualem
perventuri sumus gloriam. *Si enim manifestatus fuerit,* hoc est
si perfecti facti fuerimus, *similes ei erimus* veluti requiescentes
et iustificati mundi in virtute, ut *ipsum* vultum eius *videamus,*
sicuti est, comprehensibiliter. *Qui vero facit iniustitiam, ex* 3, 8
diabolo est, hoc est ex parte diaboli eademque illi consectans
et eligens. *Ab initio* inquit *diabolus peccat,* ab initio scilicet,
a quo peccare coepit, inconvertibiliter in peccando perseverans.
Omnis inquit *qui natus est ex deo, non peccat, quia semen eius* 3, 9
in eo manet, verbum eius videlicet in eo, qui secundum fidem
renatus est. Sic *filios dei* intelligimus, sicut et *filios diaboli* 3, 10
similia diabolo eligentes; sic etiam *ex maligno* esse dicitur 3, 12
omnis qui odit fratrem suum, homicida est. In hoc enim se- 3, 15
sundum infidelitatem Christus moritur; recte itaque subiungit
dicens: *Et scitis quia omnis homicida* et infidelis *non habet*
vitam aeternam in se ipso manentem. In mente quippe fideli
vivens Christus permanet. *Ipse* enim *pro nobis,* hoc est pro 3, 16
credentibus, *animam suam posuit,* hoc est pro apostolis. Si
ergo pro apostolis animam suam posuit, apostolos autem eius
dicit semet ipsos, tamquam si diceret: *nos* inquam, apostoli,
propter quos animam suam posuit, *debemus pro fratribus ani-*
mas ponere; salus quippe proximorum apostolorum erat gloria.

5. *eo* M: *deo* P | 6. *est* P, scheint unentbehrlich: > M | 10. *deum* MP: > D | 11. *habeamus* MP: *habemus* Klotz | *diligit — vocat* MP s. oben zu p. 81, 25 | 14. *facti* M: > P | 17. *parte diaboli* MP: *patre diabolo* D | *eademque* MP: *eundemque* D | *illi* schreibe ich (τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ): *ille* M, > P | 20. *est* hier M: hinter *deo* P | 23. *esse* MP: > D | 28. *Christus* MP: *Christi* D | 33. *erat gloria* MP: *gloria erat* Klotz |

3, 20 *Quia maior est* inquit *deus corde nostro*, hoc est virtus dei conscientia quae subsequetur animam; propter quod subiungit
3, 21 et dicit, quoniam *cognoscit omnia. Carissimi, si cor nostrum non redarguat nos, fiduciam habebit apud deum. — In hoc*
3, 24 *cognoscimus, quia manet in nobis, de spiritu quem dedit nobis,* secundum episcopatum scilicet et providentiam futurorum.

4, 18 *Perfecta* inquit *caritas foras mittit timorem;* perfectio namque fidelis hominis caritas est.

5, 6 *Iste est* inquit *qui venit per aquam et sanguinem,* et iterum
5, 7. 8 *quia tres sunt, qui testificantur: spiritus,* quod est vita, *et aqua,* quod est regeneratio ac fides, *et sanguis*, quod est cognitio, *et hi tres unum sunt.* In salvatore quippe istae sunt virtutes salu-
5, 14 tiferae, et vita ipsa in ipso filio eius existit. *Et haec est confidentia, quam habemus ad eum, quia si quid petierimus secundum voluntatem eius, audiet nos.* Non absolute dixit „quod petieri-
5, 19 mus", sed „quod oportet petere". *Et mundus omnis in maligno constitutus est,* non creatura sed saeculares homines et secundum concupiscentias viventes. *Et filius dei venit et dedit nobis intellectum,* secundum fidem scilicet advenientem in nos, qui etiam spiritus sanctus appellatur.

Explicit in prima epistola Johannis.

Incipit eiusdem in epistola Johannis evangelistae secunda.

Secunda Johannis epistola, quae ad virgines scripta, est sim-
2 Jo 1 plicissima. Scripta vero est ad quandam Babyloniam, *Electam*
v. 5. 6 nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae [28]). Astruit
v. 7 in hac epistola perfectionem fidei extra caritatem non esse, et
v. 9 ut nemo dividat Jesum Christum, sed unum credere Jesum Christum venisse in carne; nam qui habet filium in intellectu perceptibiliter, et patrem quoque cognoscit et magnitudinem
v. 10 virtutis eius sine initio temporis operantem intelligibiliter mente contuetur. *Si quis venit ad vos* inquit *et hanc doctrinam non*
v. 11 *portat, non suscipiatis eum in domum et ave ne dixeritis ei; qui enim dixerit ave, communicat operibus eius malignis.* Tales salutare prohibet et in hospitium suscipere; hoc enim in huius-modi non est inhumanum; sed nec conquirere vel condisputare

1. *inquit* MP: > D | 24. *ad virgines* MP: *a virgine* Bunsen | *est simpl.* M: *est simpl. est* P, *simpl. est* D | 27. *perfectionem* M: *persecutionem* P | 32. *contuetur* M: *continetur* P, *continet* D |

cum talibus ammonet eos, qui non valent intelligibiliter divina tractare, ne per eos traducantur a doctrina veritatis, veri similibus inducti rationibus. Arbitror autem, quia et orare cum talibus non oportet, quoniam in oratione, quae fit in domo, postquam ab orando surgitur, salutatio gaudii est et pacis indicium[29]).

Expliciunt adumbrationes Clementis in epistolis canonicis.

1. *ammonet* MP: *admonet* D | *eos* M: > P | 7. *expliciunt* etc. M: > P. Was in beiden weiter folgt s. oben S. 10. 13.

Anmerkungen zu den Adumbrationen.

1. Die Edd., welche gegen die Codd. *pater domini nostri* mit dem Folgenden als einen Bestandtheil des biblischen Textes verbanden, bedachten nicht, daß dies in 1 Petr. 1, 3 nach des Cl. eigener Anführung gar nicht verbunden ist. Cl. will die doppelte Benennung Gottes erklären. Einen und denselben nennt Petrus Gott als unsern Schöpfer, und Vater Christi als den, welcher uns wiedergeboren hat. Das *vero* ist wie hier oft ein bloßes δέ und dies nach bekanntem Gebrauch im Nachsatz angewandt.

2. Derselbe Gedanke kehrt wieder zu 1 Petr. 3, 18 u. 21; 1 Jo. 3, 15. Cf. str. VII, 76 τὴν ἐν αὐτῷ τοῦ κυρίου ἀνάστασιν δοξάζων.

3. Neben dem folgenden *secundo*, welches allein schon den Gedanken der Rückkehr stark hervorhebt, kann *iterum* nicht gleichfalls zu *reverti* gehören, sondern weist auf ein kurz vorher, in einem uns nicht erhaltenen Stück der Hypotyposen redend eingeführtes Subject. Der Uebersetzer hat also den fragmentarischen Charakter des von ihm übersetzten Stückes nicht verwischt. Gemeint kann nur sein derselbe Lehrer, dessen Auslegung Cl. zu 1 Jo. 1, 1 mittheilt: „der Presbyter". Man beachte die Imperfecta *dicebat*, *exponebat*. Dieser „Alte" erklärt sich gegen die Seelenwanderung, wie Cl. selbst str. VIII (ecl. 17 s. oben S. 29, cf. unter den Frg. ungewisser Herkunft Nr. 39 oben S. 59). *ad corpus in hac vita* heißt: so zu ihrem Körper, daß sie nun wieder in diesem irdischen Leben neu zu leben anfängt. Daneben aber lehrte jener Alte, daß die abgeschiedenen Seelen der Gerechten Engel werden, ein Gedanke, den Cl. im Anschluß an ein Wort des Pantänus ecl. 56. 57 ausführt. Auch zu Judae v. 24. Cf. str. IV, 153 οἷον ἄγγελος ἤδη γενόμενος σὺν Χριστῷ τε ἔσται κτλ. Auch str. VI, 107.

4. Cl. ist wohl der erste christliche Schriftsteller, welcher sich dieser abkürzenden Citationsweise häufiger bedient: καὶ τὰ ἑξῆς str. II, 5; 12; 102, an diesen Stellen zugleich mit einem ἕως, aber auch ohne dies z. B. str. VII, 84.

5. Ueber die Lehre des Cl. daß die 7 obersten Engel der Geist Christi seien oder in der Schrift so genannt werden s. Vorläufiges oben S. 53 Nr. 13. Erst in den Adumbrationen und zwar nicht nur an dieser Stelle

derselben wird die Behauptung des Arethas einigermaßen bestätigt. S. aber unten Anm. 25.

6. Daß die Seele von Natur vergänglich, wird auch schon zu 1 Petri 1, 9 gelehrt. Das Folgende würde nach der LA *quidam* nur als Lehre gewisser Leute bezeichnet, während doch Cl. selbst sich dieselbe durch die Art der Anfügung angeeignet zu haben schien. Durch *quidem* (ὥς γε οἴονται) wird nur zugestanden, daß völlige Sicherheit für diese Behauptung nicht vorhanden sei. Auch Ecl. proph. 50 wird sie als Lehre eines der „Alten" vorgetragen, der auch den Schriftbeweis nicht schuldig blieb. — Gleich darauf (oben S. 80, 25) läse man lieber *dominica* statt *divina*; sowohl die Prophetie (= A. Testament) als die Lehre des Herrn (= N. Testament).

7. Cl. las also, wenn hier der Uebersetzer nicht geradezu seine Auslegung an die Stelle des Originals gesetzt hat: παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι αὐτὸν ἀδίκως. Beide vorgeschlagene Erklärungen fordern die beiden letzten Worte, eine sonst durch Cyprian test. III, 39 (ed. Hartel p. 149, 10); de bono patientiae 9 (p. 403, 22) zuerst bezeugte und auch von Hieronymus beibehaltene LA, während ein sicheres griechisches Zeugnis zu fehlen scheint, leider auch eine andere Anführung derselben Stelle bei Cl. Die zweite von Cl. zur Wahl gestellte Erklärung enthält zugleich einen Vorschlag, den Text zu ändern; denn sie fordert anstatt oder hinter τῷ κρίνοντι noch τὸν κρίνοντα. Die in der Wortstellung liegende Schwierigkeit der ersten Erklärung, welche die Lateiner zum Theil beseitigt haben (Cypr. p. 149 *se iudici iudicanti iniuste*, Cypr. 403 u. cod. Amiatinus *se iudicanti iniuste*), scheint den Cl. zu dem Wagnis der zweiten gedrängt zu haben. Zu *hyperbaton* cf. ecl. proph. 56 (ἐνταῦθα ὑπέρβατόν ἐστιν) und die Bemerkung des Irenaeus (III, 7, 1 p. 182 Massuet) über die Hyperbata bei Paulus. — Zu *inutilis* (δύσχρηστος) cf. Jesaia 3, 10. — Das *sumentes* (81, 9), welches die späteren Herausgeber ohne Entschuldigung verdrängt haben, würde in einer rein lateinischen Schrift allerdings den Unsinn ergeben „Strafen vollstreckend". Aber das griechische λαμβάνειν δίκην, τιμωρίαν, ζημίαν ist doppelsinnig, heißt auch Strafe empfangen, erleiden. Beispiele für beides gibt Steph. Thes. V, 66. 69.

7a. Cf. str. VI, 155 extr. ἅγιον κατ' ἐπισκοπὴν πνεῦμα. *speculatio* Uebersetzung von ἐπισκοπή auch S. 79, 20; *episcopatus* S. 92, 6.

8. Auch str. IV, 46 citirt Cl. diese Stelle mit τὸν Χριστόν statt des später verbreiteten τὸν θεόν.

9. Das wäre eine Anspielung an Job 28, 22: ἡ ἀπώλεια καὶ ὁ θάνατος εἶπαν· ἀκηκόαμεν δὲ αὐτῆς τὸ κλέος, wenn nämlich Cl. str. VI, 45 wirklich diese Stelle citirte: φησὶ γοῦν ἡ γραφή· λέγει ὁ ᾅδης τῇ ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν. Dies kehrt nun beinah wörtlich hier in den Adumbr. wieder und möchte eher aus einem unbekannten Apokryphon genommen sein. Es findet sich, nur ein wenig umgestellt, auch von den Naassenern citirt bei Hippol. refut. V, 8 p. 154, 8 ed. Gotting. und zwar in einem Zusammenhang, welcher sehr bald an die apokryphen Schilderungen des Descensus ad inferos

erinnert. S. das Citat aus Psalm 24, 7 l. l. p. 156, 31. Auffallend ist aber, daß Cl. hier die Frage von der Predigt Christi im Hades nicht berührt. In str. VI, 45 (wo D. III, 162, 26 die Interpunction Potter's: *τί δ', οὐχὶ κτλ.* hätte beibehalten sollen) bezieht sich Cl. offenbar auf 1 Petr. 3, 19. 20, nicht aber, wie ich im „Hirten des Hermas" S. 425 behauptete, zugleich auch auf 1 Petr. 4, 6, eine Stelle, die ich überhaupt bei Cl. nirgendwo berücksichtigt finde außer hier in den Adumbrat. S. 82, 5, wo durch allegorische Deutung jede Beziehung auf die Predigt im Hades ausgeschlossen ist. Cf. übrigens den ganzen Zusammenhang von str. VI, 44—52; II, 43—47; epit. ex Theodoto 18.

10. So unbedingt hat Cl. stets den Hebräerbrief dem Paulus zugeschrieben s. unten zu 1 Petr. 5, 13; oben S. 71 hypot. frg. 14; str. II, 8; 12; 136; VI, 62. Lediglich als Uebersetzer, nicht als Redactor gilt ihm Lucas.

11. Cl. scheint gelesen zu haben *τὸ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ δυνάμεως θεοῦ πνεῦμα.* Ein *αὐτοῦ* an dieser Stelle hat nach Tischendorf die äthiopische Version, ein solches hinter *δυνάμεως* der Sinait. von erster Hand.

12. Wenn diese d. h. die als Haus Gottes bezeichneten Christen in Verfolgungen versetzt sind, so muß das Gericht bald folgen cf. 2 Thess. 1, 5 ff.

13. Dies ist nicht die Stelle, aus welcher Eus. VI, 14, 5—7 (hypot. frg. 15) schöpft, aber sie stimmt mit jener überein und dient gleichfalls zur Kritik der ungenauen Angabe in Eus. h. e. II, 15 (hypot. frg. 16). Das hiesige *sectator* ist = *ἀκόλουθος* (frg. 16), *palam* = *δημοσίᾳ* (frg. 15). Zu *Caesareanis equitibus* cf. Dio Cass. 60, 14, 1; 60, 16, 2 (*ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Νάρκισσον Καισαρείων*); 60, 17, 5; 60, 31, 2. Unter der Hofdienerschaft, der *οἰκία τοῦ Καίσαρος* Philipp. 4, 22, befanden sich auch Leute, die zum Ritterstand erhoben waren cf. Friedländer, Darstell. aus d. Sittengesch. Roms, 2. Aufl., I, 75.

14. Dies Prädicat gibt Cl. str. IV, 97 dem Schreiben „aller Apostel" in Act. 15, 23; dem Judasbrief, der auch von Origenes oder seinem Uebersetzer (Delarue IV, 549 A) *epistola catholica* genannt wird, jedenfalls in dem, übrigens auch in jenem Fall nicht ausgeschlossenen Sinn, daß er nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an einen größeren Kreis gerichtet sei.

15. Hier ist deutlich, daß Cl. die zuerst im Protevangelium Jacobi, nachmals besonders durch Epiphanius (haer. 28, 7; 29, 3. 4; 51, 10; 66, 19; 78, 7. 8) vertretene Ansicht über die Brüder des Herrn: Judas und Jacobus hegt. Sie sind Brüder untereinander und also auch Brüder Jesu von Joseph her, nicht von Maria, also Söhne Josephs aus einer früheren Ehe. Dem widerspricht aber auch nichts, was uns sonst von Cl. über diesen Gegenstand aufbewahrt ist. Daraus, daß er (hypot. frg. 17) Jacobus den Gerechten, den Bischof von Jerusalem, den von Jesus selbst bevorzugten Männern Petrus, Jacobus (Zebedäi) und Johannes gegenüberstellt, folgt nicht, daß er Jacobus den Gerechten auch für einen Apostel hielt und mit dem Alphäisohn identificirte, also die

Ansicht des Hieronymus theilte. Der Titel Apostel kommt hier gar nicht vor. Ebensowenig läßt sich die Meinung des Hieronymus in hypot. frg. 19 finden. Er nennt dort Jacobus den Gerechten zweimal mit diesem Beinamen des Bruders Jesu und stellt ihm, dem Petrus und dem Johannes allerdings die übrigen Apostel gegenüber. Das ist aber eine so gewöhnliche Ungenauigkeit im Gebrauch von λοιποί oder ἄλλοι, daß Niemand etwas darauf gründen kann, zumal in diesem Fall, wo zwei wirkliche Apostel Petrus und Johannes mit dem Nichtapostel zu einer Gruppe zusammengefaßt und dieser ganzen Gruppe die übrigen Apostel gegenübergestellt sind. Den Alphäisohn berücksichtigt Cl. einfach nicht. Beweisend ist namentlich auch die Art, wie Eusebius h. e. II, 1, 2 die frg. 17 und 18 einleitet. Er spricht eben die in den Adumbr. zu Jud. v. 1 vorgetragene Ansicht über Jacobus aus, beruft sich auf die Alten, welche ihn den Gerechten genannt und von seiner Erhebung zum Episcopat berichtet, und läßt dann die Sätze des Cl. folgen. Eusebius hat also jedenfalls den Cl. so verstanden, wie er sich zu Judae v. 1 wirklich geäußert. Und Epiphanius, welcher die gleiche Ansicht verficht, beruft sich unmittelbar, nachdem er sie ausgesprochen, auf die Berichte des Eusebius, des Clemens und Anderer haer. 29, 4. Cf. besonders Lightfoot, Galatians (4. edit.) p. 271. 272, welcher mit Recht auch gegen den Verdacht einer Interpolation durch Cassiodor geltend macht, daß dieser sicherlich eher die Ansicht des Hieronymus hineingebracht hätte. Cl. folgt einer zu seiner Zeit schon nicht mehr jungen Tradition. Das Protevangelium des Jacobus, welches Origenes zu Mtth. 13, 55 (Delarue III, 462) neben dem Petrusevangelium als Quelle dieser auch von ihm begünstigten Ansicht anführt, und welches sie wirklich enthält (c. 9 Ev. apocr. ed.[2] Tischend. p. 18), ist sehr alt. Es bleibt sehr wahrscheinlich, daß schon Justinus es gekannt hat (cf. dial. 78 ἐν σπηλαίῳ mit Protev. 18; apol. I, 33 das combinirte Citat mit Protev. 11; dial. 100 πίστιν καὶ χαρὰν λαβοῦσα mit Protev. 12). Daher hat auch das syrische Frg., welches schon dem Justinus die Meinung des Cl. über die Brüder Jesu als Söhne Josephs aus erster Ehe zuschreibt, ein Vorurtheil der Echtheit für sich (Justini opp ed.[3] Otto III, 2, 374). Cl. beruft sich str. VII, 93 für die unverletzte Jungfrauschaft der Maria auf eine Sage (φασί), welche wir im Protev. 19. 20 lesen.

16. Cl. las ὅτι κύριος ὁ θεὸς ἅπαξ λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας κτλ., dagegen in paed. III, 44 ὅτι ὁ θεὸς ἅπαξ ἐκ γῆς Αἰγύπτου λαὸν σώσας. Die Stellung des ἅπαξ ist nur im Gegensatz zu der LA der codd. ABCL etc. (εἰδότας ἅπαξ πάντα ὅτι) eine ähnliche. Cl. bezieht das Gericht, wovon Judas redet, auf die Verwerfung des an Christus ungläubig gebliebenen Israels und erinnert an die Röm. 11 entwickelte Gedankenreihe: Strafe Israels zum Heil der Uebrigen, aber schließliche Bekehrung und Wiederannahme cf. str. II, 42. 43; VI, 117—120.

17. Wahrscheinlich geht auf diese ἀνάληψις Μωϋσέως auch das zurück, was Cl. str. I, 153 (ἔσχεν δὲ καὶ τρίτον ὄνομα ἐν οὐρανῷ μετὰ τὴν ἀνάληψιν, ὥς φασιν οἱ μύσται, Μελχί) und str. VI, 132 über Moses zu berichten weiß. Das Ansehn des Buches in der Kirche von Alexandrien

bezeugt noch Didymus zu dieser Stelle des Judasbriefes, indem er gegen Solche polemisirt, welche den Brief des Judas und die „Assumtio Moyseos“ verwerfen (Migne 39 col. 1815). Für Cl. steht Michael so hoch, daß er diesen nicht direct, sondern durch Vermittlung eines ihm untergeordneten, uns Menschen näher stehenden Engels mit dem Teufel streiten läßt. S. unten Anm. 25.

18. Mit *ambitio* wird unten (1 Jo. 2, 16) *ἀλαζονεία* übersetzt, cf. Cypr. test. III, 11, wo Vulg. *superbia* hat. — *quorum* bezieht sich auf das in *gentilis* (*ἐθνικός*) steckende *ἔθνη*. Sonst würde *eorum* schwerlich fehlen.

19. Auch bei der von mir recipirten LA. *prophetam* ist, wie vorher (Anm. 17) für die Assumtio Mosis, so hier für das Buch Henoch Judas als Zeuge angerufen. Cf. Tertull. cult. femin. I, 3. Vielleicht hat Cassiodor, der an dieser Verherrlichung des apokryphen Buchs Anstoß nehmen mochte, durch Tilgung eines Worts oder mehrerer den Ausdruck dunkel gemacht. Cl. citirt ecl. 2 *τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι· καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας*, ein Citat, welches Dillmann, Buch Henoch S. 121 mit Henoch 19, 3 identificirt. — S. 85, 19 ist gegen die Hss. wohl *maculata* zu lesen.

20. Weder in Daniel, noch sonstwo finde ich eine wirklich entsprechende Stelle. Westcott (Dictionary of Chr. Biogr. I, 564) hält den ganzen Abschnitt bis zum Schluß der Erklärung des Judasbriefs für eine einem anderen Theil des Werks angehörige Glosse. Aber der Zusammenhang mit dem Gegenstand der Auslegung *ante conspectum gloriae suae* = *coram angelis* scheint mir bis zu Ende deutlich zu bleiben. — Bald darauf p. 86, 9 bedarf das *significat* keiner Aenderung; das einzelne Textelement *virtutes* (wofür aber in Anbetracht des vorangehenden Citats vielleicht *virtutis* zu lesen) wird als invariabel behandelt und zum Subject gemacht. So z. B. zu 1 Jo. 2, 13 „*malignum*“ *diaboli extollentiam significat.*

21. Das *principium spiritale* des Evangeliums wie der Epistel des Johannes muß an das *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* hypot. frg. 15 erinnern. S. übrigens unten Kap. 2 des II. Abschnitts.

22. Mag Cassiodor hier wieder (s. Anm. 19) einen zu seiner Zeit verpönten Apokryphentitel verwischt haben, oder Cl. selbst so unbestimmt auf *αἱ παραδόσεις* verwiesen haben, jedenfalls citirt er hier die *περίοδοι Ἰωάννου* des Leucius, welche im Anfang eines erhaltenen Frg. den Johannes erzählen lassen: *Ποτὲ βουλόμενος τὸν Ἰησοῦν κρατῆσαι ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον, ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄϋλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν.* Cf. meine Acta Joannis p. 219, 3 — 6 u. CXL. Zu einem maßvollen Doketismus, hat sich Cl. auch sonst bekannt. Ohne Kritik referirt er Valentin's Ansicht über das Essen und Trinken Jesu str. III, 59 cf. VI, 71, und das trotz aller Polemik gegen die eigentliche *δόκησις*.

23. Cf. z. B. den Satz, welcher auch bei Athanasius stehen könnte, str. V, 1: *οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ „πατήρ“ υἱοῦ πατήρ.*

24. Cf. paed. I, 49: *τὸ αὐτὸ ἄρα καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον.* Auch Adumbr. zu 1 Jo. 5, 8 S. 92, 11.

25. Das Folgende hält Westcott (Dict. of Christ. Biogr. I, 564) für ein durch Zufall hieher versprengtes, vielmehr zu Jud. 9 gehöriges Stück. Doch wohl mit Unrecht. Cl. faßt Christus und den hl. Geist hier zusammen als *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι*. Cf. str. V, 89 *ἐπὶ τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ θεῷ*. — str. VI, 58 *τὸν πρωτόγονον υἱόν . . . σοφία δὲ οὗτος εἴρηται πρὸς ἁπάντων τῶν προφητῶν* cf. str. IV, 156; epit. ex Theod. 20 (wo Cl. selbst redet): *ἐπὶ τοῦ πρωτοκτίστου θεοῦ λόγου*. Das Gleiche gilt nach unserer Stelle auch vom Geist, über welchen Cl. sonst wenig Bestimmtes lehrt, den er wie die Alten so oft in seinen Speculationen über das Verhältnis des Logos zu Gott und zur Welt regelmäßig übergeht z. B. str. VI, 57. 58; VII, 5—9. Hier aber wird von diesen beiden obersten Kräften gesagt, sie unterscheiden sich von den ihnen untergeordneten Engeln und Erzengeln durch ihre in ihrem Wesen begründete sittliche Unveränderlichkeit. Aber sie theilen mit diesen die Namen. Dem entspricht die Redeweise des Cl. auch sonst, z. B. str. VI, 143 *ἑπτὰ μέν εἰσιν οἱ . . . πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες*, oder epit. ex Theod. 10: *ἀρχάγγελοι οἱ πρωτόκτιστοι* und sehr ausführlich ecl. proph. 56. 57. Da sind überall wirkliche Engel gemeint und besonders an der letzten Stelle ihre Entwicklungsfähigkeit und -bedürftigkeit besprochen. Es ist ein von Cl. manchmal vorgetragener Gedanke, daß die Gesammtheit der mit Vernunft und Willensfreiheit begabten Wesen von den im Fleisch lebenden Menschen an bis zu den obersten Engelfürsten eine in beständiger, stufenweise fortschreitender Entwicklung begriffene Reihe bilde. Menschen werden Engel (s. Anm. 3), Engel werden Erzengel. Der Terminus für diese Entwicklung ist *προκοπή* (str. II, 75 *εἰς υἱοθεσίαν καλεῖ τὴν μείζονα πασῶν προκοπήν* cf. ecl. 56. 57 D. III, 476, 10. 14. 21) *profectus* hier oben S. 79, 7; 80, 16; 81, 28; 82, 21; 83, 23; 90, 12). Gerade im schärfsten Gegensatz zu dieser Anschauung von den Menschen und Engeln gelten ihm Christus und der hl. Geist als *immobiles secundum substantiam*. Auch die Siebenzahl jener obersten Engel (str. VI, 143) darf uns nicht verführen, sie mit der *ἑπτὰς τοῦ πνεύματος* (paed. III, 87) zu identificiren. Die dem Sohn und dem hl. Geist „untergeordneten Engel und Erzengel“ werden nur gelegentlich mit denselben Namen benannt (*aequivoce vocantur*, *ὁμωνύμως καλοῦνται*) wie jene unveränderlichen obersten Kräfte. Da auch die Engel Geister sind und von jeher dem Sohne (und Geiste) als Mittler jener Offenbarungen gedient haben, werden sie auch Christi Geister oder Christi Geist genannt. Diese auf Apoc. 5, 6; 4, 5 zurückgehende Anschauung (str. V, 35 oben S. 93 f.) verwerthet Cl. zu 1 Petri 1, 11. Der kühne Satz des Petrus, daß die Propheten Christi Geist gehabt haben sollen, erklärt sich ihm daraus, daß ja auch die höheren und niederen Engel, welche so vielfach die alttestamentlichen Offenbarungen vermittelt haben, Christi Geister (oder Geist) heißen. Doch bleibt der Unterschied von dem eigentlichen hl. Geist, dem Parakleten, den der erhöhte Christus sendet, vollkommen gewahrt und wird ausdrücklich hervorgehoben (S. 80, 12). Zu 1 Petri 4, 13 (S. 82) schwankt Cl., ob der Geist der Herrlichkeit und Macht Christi nur die Engel bezeichne, welche durch Beschützung

und Leitung der Gläubigen die Verherrlichung Gottes herbeiführen, oder den hl. Geist, welcher die Seelen der Gläubigen ziert. Ausführlich handelt er zu Judae v. 24 von der Synonymik zwischen den Ausdrücken „zur Rechten der Kraft“ und „zur Rechten Gottes“. Die Engel werden mit dem einen Namen Gottes benannt. Solche Substitution findet aber auch statt zwischen den verschiedenen Rangstufen der Engel. Daß Moses es in seinem Verkehr mit Gott mit dem Erzengel Michael zu thun gehabt habe, scheint dem Cl. auf Grund der Assumtio Mosis selbstverständlich zu sein (cf. oben S. 88, 25 mit S. 84, 15; 80, 7). Daß aber Moses in seinem Pentateuch diesen Namen nicht gebraucht hat, sondern nur gelegentlich von einem namenlosen Engel des Herrn redet, macht ihm keine Sorge. Es war wirklich nur ein dem Menschen nahestehender, untergeordneter Engel, mit dem Moses von Angesicht zu Angesicht redete, wie es auch bei den übrigen Propheten durch Engel gewirkte Sinneswahrnehmungen gewesen sind, durch welche sie Gottes Stimme zu hören meinten. Aber hinter dem mit Moses verhandelnden *vicinus et infimus angelus* steckte *Michael archangelus;* und auch bei dem Streit um Mosis Leiche soll man sich trotz des Wortlauts von Judae 9 und der Assumtio Mosis einen untergeordneten Engel denken, durch welchen der in höchsten Regionen gedachte Erzengel dies Geschäft verrichtete (oben S. 84, 15). Hinter Michael aber steckt der sich offenbarende Gott d. h. der Logos. Als Engel erschien der Logos in alttestamentlicher Zeit, bis „jener mystische Engel als Jesus geboren wird“ (paed. I, 59). Die Vergleichung von Stellen wie Exod. 32, 34 (citirt paed. I, 58) mit 33, 14; oder 33, 9. 11 (woran hier oben S. 88, 28 angespielt wird), mit 33, 20, oder 14, 19 mit 13, 21 legte diese Betrachtungsweise nahe. Es bleibt nur die Frage, inwiefern die Benennung Christi als *παράκλητος*, welche an die gleiche Benennung des hl. Geistes erinnerte, dem Cl. Veranlassung gab, über den specifischen Unterschied und zugleich über die Synonymik dieser unveränderlichen Urkräfte mit den ihnen untergeordneten Engeln und Erzengeln zu reden. Man möchte vermuthen, ihm sei *παράκλητος* auch als Engelname bekannt gewesen cf. Hiob 33, 23 Targum מלאכא חדא פרקליטא. Er hat ja einen gebornen Juden zum Lehrer gehabt.

26. Die am Rand citirte Stelle wird Cl. im Auge haben, bezieht sie aber auf die Einheit des in beiden Testamenten redenden Gottes. Als Hauptzweck des beabsichtigten biblischen Werks bezeichnet er schon str. IV, 2 *ἕνα δεικνύναι θεὸν καὶ κύριον παντοκράτορα τὸν διὰ νόμου καὶ προφητῶν, πρὸς δὲ καὶ τοῦ μακαρίου εὐαγγελίου γνησίως κεκηρυγμένον.*

27. Cf. str. II, 74 *ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν*, s. auch § 75.

28. Das Bedürfnis, die apostolischen Briefe nach kurzen, die Bestimmung derselben ausdrückenden Ueberschriften citiren zu können, ist in Bezug auf die paulinischen mit Einschluß des Hebräerbriefs sehr früh befriedigt worden. Tertullian mag nicht Unrecht haben, wenn er voraussetzt, daß schon Marcion das *πρὸς Ἐφεσίους* vorgefunden habe, adv. Marc. V, 17. Später und daher mit viel weniger allgemeinem Erfolg hat

man auch einigen der katholischen Briefe solche Titel gegeben. Den ersten Brief des Petrus citiren Tertullian (Scorp. 12) und Cyprian (test. III ed. Hartel p. 148, 18. 23; 149, 6) als *Petrus ad Ponticos* nach 1 Petri 1, 1. In der „Scriptura sancta secundum antiquam translationem", wie sie Cassiodor abschreiben ließ, führten beide Briefe des Petrus den Titel *ad gentes* (Cassiod. instit. divin. liter. 14), der erste denselben auch in Cassiodor's Complexiones in epist. apost. (Migne 70 col. 1362), bei Junilius Instituta regul. I, 6 (Kihn, Theodor von Mopsuestia S. 478), im cod. Fuldensis der Vulgata (ed. Ranke p. 407), im Lect. Luxoviense (Mabillon, Lit. Gallic. p. 166) und im Sacram. Bobiense (Mabillon, Mus. Ital. I, 2 p. 297. 313), in letzterem aber auch *Jacobus ad gentes* p. 283. 351, *Johannes ad gentes* p. 344. Im Fuldensis wird der Jacobusbrief unterschrieben als *epistula Sci Jacobi ad dispersos*, dagegen in dem Codex Cassiodor's (instit. div. lit. 14) *ad duodecim tribus*. Diese nicht einmal übereinstimmenden Titel der Briefe des Petrus und Jacobus scheinen auf dem Boden der lateinischen Kirche entstanden zu sein. Sie zu schaffen, kostete nicht viel Nachdenken und Kunst. Anders möchte es sich mit der Ueberschrift *ad Parthos* verhalten, welche der erste oder der zweite Brief des Johannes oder auch alle drei nach vielfachem Zeugnis lange Zeit getragen haben. So, wie es scheint, alle drei in Cassiodor's „antiqua translatio" (instit. div. lit. 14), der erste Brief in Cassiodor's Complexiones (l. l. 1370). Letzteres ist bei den Lateinern ziemlich gewöhnlich gewesen. Der älteste Zeuge dafür ist Augustinus in Quaest. ev. II, 39, 1 (Ed. Bassan. 1797 vol. IV, 351). Daher ist auch der Titel seiner zehn Tractate *in epistolam Joannis ad Parthos* (vol. IV, 1091), welchen auch Possidius im Indiculus librorum Augustini c. 9 (vol. XV, 820) so angibt, als authentisch zu betrachten. Der Africaner Vigilius, wenn anders dieser der Verfasser der Schrift gegen Varimadus unter dem Namen des Idacius Clarus ist, citirt nach einer Anführung des Evangelisten Johannes die unechte Stelle 1 Jo. 5, 7 mit den Worten *Item ipse ad Parthos* (Bibl. P. Maxima V, 729 B). Daß diese Tradition nicht auf lateinischem Boden erwachsen sei, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß ein lat. codex Genevensis dem Brief die Ueberschrift gibt: *Incipit epistola ad Sparthos* (Sabatier zu 1 Jo.); denn dies weist doch zweifellos auf ein durch Dittographie aus *πρὸς Πάρθους* entstandenes *πρὸς Σπάρθους* zurück. Die griechische Herkunft der Tradition ist aber auch direct bezeugt.

In einem dem Beda zugeschriebenen Prolog zu den katholischen Briefen (Migne 93 col. 10) heißt es: *Denique multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est sanctus Athanasius, Alexandrinae praesul ecclesiae, primam eius* (d. h. des Johannes) *epistolam scriptam ad Parthos esse testantur.* Wie unsicher diese Angabe an sich ist, so gewinnt sie doch ein gewisses Gewicht dadurch, daß einige griechische Minuskeln dem zweiten Brief die Ueber- oder Unterschrift *Ἰωάννου ἐπιστολὴ β' πρὸς Πάρθους* geben. So eine Hutington'sche Hs. in Oxford, deren hier in Betracht kommender Theil dem saec. XI zugeschrieben wird, als Ueberschrift nach Mill, Nov. Test. (1707) p. CLX cf. Scrivener, Introd. (ed. 2)

p. 225 unter Nr. 30. Ebenso eine florentiner Hs. Plut. IV, 32, geschrieben im J. 1093 (Scrivener p. 229 unter Nr. 89). Als Unterschrift kehrt dasselbe wieder in einer pariser Hs. aus saec. XIV (Scrivener p. 227 unter Nr. 62, die Unterschrift bei Tischendorf, ed. 8, II, 349 ohne ἐπιστολή). Hieraus folgt, daß dieser Titel nicht lateinischen, sondern griechischen Ursprungs ist, und es läßt sich nichts dagegen einwenden, daß schon Athanasius ihn gekannt. Das Alter der lateinischen Zeugnisse würde nicht dagegen sprechen, daß er zur Zeit des Athanasius, in welcher das Abendland so Vieles vom griechischen Orient empfangen hat, in die lateinische Tradition übergegangen sei. Es fragt sich aber noch immer um Sinn und Ursprung des Titels. Eine nicht gerade übersichtliche Sammlung verschiedener Erklärungsversuche gab Lücke, Comm. über die joh. Schr. 2. Aufl. III, 28—34. Der Erste, welcher meines Wissens obige Stelle der Adumbr. heranzog, war Hug, Einl. in's N. T. (3. Aufl.) II, 258. Er fand dadurch die ältere Vermuthung bestätigt, daß πρὸς Πάρθους ein aus πρὸς παρθένους entstandener Unsinn sei, und vermuthete weiter, daß man die zu einem Brief an eine Frau wenig passend erscheinende Adresse an die barbarischen Parther lieber als Unterschrift zum vorangehenden 1. Brief gezogen habe. Aber gibt es bei den barbarischen Christen keine Frauen? Und ist der Unsinn so ansteckend für Griechen und Lateiner zugleich gewesen, daß er jede Spur des Richtigen bis auf die jedenfalls sehr dunkle Andeutung der Adumbrationes verwischt hat? Sodann erklärt Hug nicht, wie Cl. auf den Gedanken gerathen ist, der 2. Brief des Johannes sei an Jungfrauen gerichtet. Und Niemand hat, soviel ich weiß, auch nur zu erklären versucht, was den Cl. zu gleicher Zeit auf den Einfall gebracht hat, daß die in diesem Brief zunächst angeredete Dame eine Babylonierin gewesen sei. Es muß doch ein Zusammenhang bestehen zwischen der Bezeichnung der Adresse durch *ad virgines* und der dicht daneben stehenden *ad quandam Babyloniam, Electam nomine.* Zunächst ergibt sich der reine Widerspruch. Cl. hält diese Babylonierin für eine wirkliche Person und las in seinem Text, daß sie Kinder habe. Die Hauptadressatin ist also jedenfalls keine Jungfrau, sondern eine Frau und Mutter im alten Babylon. Daraus folgt mir sofort, daß Cl. vielmehr πρὸς Πάρθους geschrieben, sein Uebersetzer aber πρὸς παρθένους gelesen und übersetzt hat. Wollte man für die Babylonierin und ihre Kinder einen Volksnamen in der Adresse haben nach Analogie von πρὸς Γαλάτας, πρὸς Ἑβραίους, so ergab sich in der Zeit vor Entstehung des Sassanidenreichs, welche Cl. nicht mehr erlebt hat, ganz von selbst der Name der Parther. Hiemit ist freilich nur erst der Text des Cl. hergestellt und mit sich selbst in Einklang gebracht, auch eine hinreichend alte Auctorität für die bei Griechen und Lateinern seit dem 4. Jahrhundert an bezeugte Tradition gefunden. Aber es ist noch nicht erklärt, wie Cl. zu seiner Meinung gekommen ist. Die Aposteltraditionen wissen nichts von Beziehungen des Johannes zu Babylon und den Parthern. So wird also die Meinung, daß die im Brief selbst genannte Adressatin eine Babylonierin gewesen, nicht aus einem alten πρὸς Πάρθους entstanden sein, sondern umgekehrt. Nur das *Babyloniam,*

Electam nomine will erklärt sein. Es wird aber schwerlich anders zu erklären sein als daraus, daß Cl. durch das ἐκλεκτῇ κυρίᾳ in seinem Text an das ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή 1 Petr. 5, 13 sich erinnern ließ. Er muß auch hierunter zunächst eine einzelne weibliche Person verstanden haben, woneben dann auch hier für eine allegorische Deutung auf die Kirche doch noch Raum blieb, und er muß diese Frau für identisch mit der Adressatin des 2. Johannesbriefs gehalten haben. Das erscheint um so sonderbarer, da man nach der Darstellung des Eusebius (hypot. fr. 16) scheint annehmen zu müssen, daß Cl. wie Papias unter dem Babylon 1 Petr. 5, 13 Rom verstanden habe, und da Cl. in den Adumbr. aus Anlaß dieser Stelle (oben S. 83, 1) von der Predigt des Petrus und der Abfassung des Marcusevangeliums in Rom spricht. Aber es ist nicht mehr genau auszumachen, wieviel in jenem Bericht des Eusebius auf Cl. zurückzuführen ist (s. oben S. 72 Anm. 1, und S. 95 Anm. 13), und nur gewiß, daß Manches darin geradezu der wirklichen Meinung des Cl. widerspricht, wie die ausdrückliche Sanctionirung des Marcusevangeliums durch Petrus. Ferner hat Cl. in seinen Adumbr. den Text von 1 Petr. 5, 13 gar nicht angeführt und über seine Auffassung von Babylon sich nicht geäußert. Würde er das unterlassen haben, wenn er Babylon τροπικώτερον verstanden hätte? Die Ueberlieferung von der römischen Predigt des Petrus und dem römischen Ursprung des Marcusevangeliums war mächtig genug, um dieser Stütze entbehren zu können; und die bloße Erwähnung des Marcus im Brief des Petrus war Anlaß genug, jener Ueberlieferung zu gedenken, woran sich dann die noch fernerliegende Erinnerung an die schriftstellerischen Arbeiten des Lucas anschloß. Ich behaupte daher, daß Cl. Babylon in 1 Petr. 5, 13 von der alten Stadt am Euphrat verstanden hat; und finde es von einem Manne, der aller Ueberlieferung zum Trotz den Apostel Johannes mit den Parthern in Beziehung gesetzt hat, auch begreiflich, daß er annahm, Petrus habe entweder in Babylon seinen Brief geschrieben, oder doch, was ja auch allenfalls genug wäre, von einer in Babylon wohnenden Christin, mit welcher er in Correspondenz stand, einen Gruß zur Bestellung aufgetragen bekommen.

Hiernach haftet das *ad Parthos*, wie auch die griechischen Hss. des Briefs bestätigen, zunächst am 2. Brief. Ob es die Griechen je anders gemeint haben, ist mehr als zweifelhaft. Sollte der griechische Ausdruck: „zweiter Brief des Johannes an die Parther" besagen, daß auch der erste an dieselben gerichtet sei, so würde doch auch vor oder hinter dem ersten die bezügliche Angabe nicht fehlen. Bei den Lateinern scheint umgekehrt hauptsächlich der erste Brief *ad Parthos* betitelt worden zu sein. Aber das bedarf doch schwerlich einer künstlichen Erklärung. Nur dem ersten Brief des Petrus hat man förmlich den Titel *ad gentes (ad Ponticos)* gegeben; aber nur darum, weil man beim Mangel widersprechender Indicien als selbstverständlich annahm, daß der zweite Brief des Petrus die gleiche Adresse habe, wie das auch Cassiodor (inst. div. lit. 14) vorauszusetzen scheint. So übertrug man die Adresse *ad Parthos* wie selbstverständlich auf alle drei johanneische Briefe, wie

dies auch Cassiodor's Meinung zu sein scheint; aber nach Analogie der Behandlung der petrinischen Briefe wurde nur dem ersten Brief diese Adresse förmlich beigeschrieben. So verwandelte sich die ursprünglich auf gelehrter Reflexion des Cl., vielleicht auch Anderer vor und neben ihm beruhende Meinung, daß der 2. Brief des Johannes an eine Frau in Babylon gerichtet gewesen sei, in die unverständliche Tradition der Lateiner, daß der 1. Brief des Johannes an die Parther gerichtet sei. Nicht die Wurzel, aber das älteste Zeugnis für die Anfänge dieser Fabel ist die Stelle der Hypotyposen, welcher diese Anmerkung galt.

29. Tertull. de orat. 14: osculum pacis, quod est orationis signaculum.

II. Untersuchungen.

I. Das achte Buch der Stromateis.

Der Protrepticus, die drei Bücher des Pädagogus und die sieben ersten Bücher der Stromateis bilden eine unzerreißbare Kette. Auf den Protrepticus, welcher noch nicht die Absicht irgendwelcher weiteren Schriftstellerei verräth, bezieht sich Clemens selbst im Eingang des Pädagogus [1]) als eine Vorstufe der nunmehr in Angriff zu nehmenden Arbeit zurück. Dort hatte es der Logos bei seiner ersten Einladung zum Heil mit der rechten Gesinnung im allgemeinen (*τὰ ἤθη*) als Fundament des Glaubens zu thun, hier mit deren Anwendung im praktischen Leben (*πράξεις, πάθη*). Deutlich weist er in dieser Ethik auch schon auf die dritte mehr theoretische Aufgabe hin, welche er in den Stromateis zu lösen versucht [2]), und blickt umgekehrt hier (VI, 1) auf die drei Bücher des Pädagogus zurück. Eingangs- und Schlußworte und mehrere zerstreute Selbstanführungen verbinden auch die sieben ersten Stromateis unter einander [3]), und zahlreiche zum Theil mit genauer Angabe der Bücher versehene Citate in der Literatur der folgenden Jahrhunderte machen es zweifellos, daß wir die genannten 11 Bücher in wesentlich demselben Zustande besitzen, in welchem sie Clemens herausgegeben hat. Eine gewisse Unsicherheit beginnt mit dem 8. Stromateus. Der gedruckte Text, welcher hier wie im ganzen Werk der Stromateis auf einer einzigen Handschrift des 11. Jahrhunderts beruht [4]), enthält keine

1) Paed. I, 1 cf. strom. VII, 22.

2) Paed. I, 2 u. 3 *προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων*) cf. I, 8 extr.; II, 1; III, 97. 98.

3) Strom. I, 182; II, 1 u. 147; III, 110; IV, 1—3; V, 1. 10. 95. 141; VI, 1; VII, 111.

4) Bandini, Catal. codd. mss. graec. patr. (tom. I) p. 12 sq.; Dindorf praef. p. XVI sq.

Bezugnahme auf eins der früheren Bücher, keine im Zusammenhang der Rede vorkommende Selbstbezeichnung als eines der Stromateis. Es mag ein Zufall sein oder aus dem Inhalt des 8. Buchs sich erklären, daß die Citate des Eusebius in der Kirchengeschichte nicht über das 7., in der Präparatio nicht über das 6. Buch hinausreichen; ferner, daß unter den zahlreichen Citaten aus Clemens, welche die Gnomologien und Catenen darbieten, nur ein einziges auf diejenige Schrift zurückgeht, welche bisher als 8. Stromateus gedruckt worden ist [1]); endlich, daß auch jüngere, die Ordnung der Bücher befolgende Excerptensammlungen mit dem 7. Buch abbrechen [2]). Zu kritischen Erwägungen haben jedoch nicht diese oder ähnliche Beobachtungen, sondern einerseits der eigenthümliche Inhalt des 8. Buchs und andrerseits die Nachricht des Photius über den Befund in verschiedenen Handschriften gegeben [3]). Nachdem Photius (cod. 111) bemerkt, daß die Stromateis ebenso wie die Hypotyposen aus 8 Büchern bestehen, sodann den Schluß unseres 7. Buchs zur Charakteristik der schriftstellerischen Art des Werks citirt und noch aus einer „alten Handschrift" den vollständigen Titel angeführt hat [4]), fährt er fort: „Doch der erste bis zum siebenten (Stromateus) haben die gleiche Ueberschrift und sind von einerlei Art (*ἐνιαῖοι*) in allen Exemplaren; der achte aber ist verschieden sowohl rücksichtlich der Ueberschrift als des Textes. In einigen (Handschriften) nämlich ist er überschrieben *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* und fängt so an: *οἱ μὲν τοὺς ἐγκωμιαστικοὺς λόγους* und so weiter; in einigen aber trägt er die Ueberschrift *στρωματεὺς ὄγδοος*, wie die sieben (Bücher) vor diesem, und beginnt: *ἀλλ' οὐδὲ οἱ παλαι-*

1) S. oben S. 28 zu strom. VIII, 2.

2) Der cod. Reg. Neapolitanus II A 14 enthält außer dem vollständigen Text des Pädagogus Excerpte aus strom. I—VII; dieselben Excerpte auch cod. Ottobonianus 94 s. Dindorf praef. p. XVIII sq.

3) Heinsius bei Potter p. 913; le Nourry l. l. 1290 sq. S. Andere bei Tillemont, mém. pour servir à l'hist. eccl. (a. 1695) tom. III, 651, welcher selbst sein Urtheil zurückhält, und bei Reinkens, de Clemente presb. Alex. (1851) p. 235, welcher die Bedenken gegen die Zugehörigkeit des 8. Stromateus zu dem ganzen Werk ausführlich bestreitet.

4) Er stimmt abgesehen von dem Titel *πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας* und der Angabe der Zahlen *α'* — *η'* bei Photius genau mit demjenigen bei Eus. h. e. VI, 13, 1 und stammt von Clemens selbst cf. strom. I, 182 (D. II, 143, 13—17); III, 110 (D. II, 313, 13); VI, 1 (D. III, 121, 3).

τατοι τῶν φιλοσόφων und so weiter". Nicht zu der ersten, also zu der zweiten dieser beiden Classen von Hss. gehörte jene „alte", in welcher Photius den Titel vollständig, d. h. nicht in der gewöhnlichen Abkürzung gefunden hatte; denn in dieser alten Hs. war nach der unzweideutigen Angabe das achte Buch *στρωματέων η'* überschrieben. Es waren also irgendwelche jüngere Handschriften, in welchen zur Zeit des Photius an Stelle eines achten Stromateus oder als Anhang zu den nur aus 7 Büchern bestehenden Stromateis die berühmte Homilie über Marc. 10, 17—27 getreten war. Es ist dies immerhin ein altes, die vorhin bemerkten Anzeichen für eine abgesonderte Verbreitung der 7 ersten Stromateis ohne den achten bestätigendes Zeugnis [1]). Aber auch weiter nichts. Daß die Schrift „über den Reichen, der selig wird," welche schon Eusebius excerpirt und mit ihrem Titel neben den Stromateis genannt hat (h. e. VI, 13), nicht ein Bestandtheil der Stromateis sei, bedarf keines Beweises; haben doch selbst jene Schreiber, deren Arbeit Photius in Händen hatte, nicht gewagt, sie als 8. Stromateus zu betiteln. Aber auch das gilt heute mit Recht als ausgemacht, daß die andere Classe der dem Photius bekannten Hss., darunter die „alte", als achten Stromateus dasselbe Buch enthielt, welches in der florentiner Hs. und unseren Ausgaben diesen Titel trägt; denn die Anfangsworte sind die gleichen. Die Uebereinstimmung der florentiner Hs. mit der alten Hs. des Photius wird außerdem bestätigt durch ein genaues griechisches und ein ebenso genaues syrisches Citat aus str. VIII, 2 und 16 (oben S. 28), worüber nachher noch zu reden ist. Die Gründe, aus welchen Heinsius und le Nourry zu der verzweifelten Annahme griffen, daß trotz der gleichen Ueberschrift und des gleichen Buchanfangs der Inhalt des dem Photius vorliegenden 8. Stromateus ein durchaus anderer gewesen sei als derjenige des gedruckten 8. Buchs, haben Niemanden überzeugt. Die Behauptung, daß Photius gerade im 8. Buch heterodoxe Lehren gefunden haben wolle, während unser 8. Buch lediglich logisch-dialektischen Inhalt

1) Die durch Photius bezeugte Verbindung von „Quis dives" mit den 7 Büchern der Stromateis scheint einiger Maßen dadurch bestätigt, daß nach Lequien (Opp. Jo. Dam. II, 343 Anm.) der cod. Rupefucaldinus der Sacra Par. einmal diese Schrift als ersten, mehrmals als 8. Stromateus citirt. Auch Anastasius Sinaita mit seiner freilich sehr unbestimmten Angabe (s. oben S. 31 zu „Quis dives" § 42) möge erwähnt sein.

habe, beruhte auf einem schon von Fabricius [1]) berichtigten Misverständnis. Photius redet dort vom ganzen Werk der Stromateis. Die inneren Gründe, welche le Nourry gegen die Zugehörigkeit unseres 8. Stromateus zu diesem Werke geltend machte, sind von Reinkens S. 241 sqq. ausreichend widerlegt worden. Vollends die Vermuthung von Heinsius, welche dann Bunsen seiner Reconstruction der Hypotyposen zu Grunde legte [2]), daß unser 8. Stromateus ein Stück der Hypotyposen sei, entbehrt allen Anhalts in den Mittheilungen des Photius und ist unverträglich mit dem Charakter der Hypotyposen, wie er aus den Nachrichten über dies Werk und den Fragmenten desselben sich erkennen läßt. Auch die unleugbare Thatsache, daß die 7 ersten Bücher nicht selten ohne ein achtes verbreitet worden sind, kann nicht das geringste Bedenken gegen unser 8. Buch erregen. Daß Clemens nach Vollendung des 7. Buchs sogar noch mehrere Bücher gleichen Titels schreiben wollte, sagt er selbst [3]); und daß er ein achtes hinterlassen hat, bezeugen alle die, welche seit Eusebius ein solches in Verbindung mit den 7 übrigen gelesen haben. Daß Exemplare ohne ein 8. Buch existirt haben, kann einmal daher rühren, daß Clemens selbst die 7 Bücher nach Vollendung des 7. in Umlauf gesetzt hat, und sodann daher, daß mit dem 8. Buch, wie er selbst ankündigt und der Augenschein uns lehrt, in der That in einem Maß, wie an keiner anderen Stelle des ganzen Werks, ein neuer Anfang gemacht, ein zweiter Haupttheil begonnen ist. Da derselbe ein Torso geblieben ist, begnügten sich viele mit dem allein vollendeten und leidlich abgerundeten ersten Haupttheil, den 7 ersten Büchern.

---

1) Bibl. Graeca ed. Harles VII, 124 cf. Reinkens p. 240.

2) Analecta Antenic I, 159. 167—200.

3) Strom. VII, 111: *καὶ δὴ μετὰ τὸν ἕβδομον τοῦτον ἡμῖν στρωματέα τῶν ἑξῆς* (sc. *στρωματέων*) *ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς ποιησόμεθα τὸν λόγον.* Es ist mir nicht verständlich, wie Bunsen p. 162 hier die deutliche Aussage finden konnte, daß Cl. mit dem 7. Buch das ganze Werk abschließen und darnach ein neues Werk in Angriff nehmen wolle. Reinkens p. 251 übersetzt *de eis, quae deinceps sequuntur, ab alio principio faciemus disputationem.* Aber es heißt nicht *περὶ τῶν ἑξῆς*, und *λόγον ποιεῖσθαί τινος* heißt bekanntlich ganz etwas anderes, was hier nicht paßt. Es kann also *τῶν ἑξῆς* nicht Object sein. Die Rede, die Darstellung der folgenden Stromateis im Gegensatz zu dem hier beendigten 7. Buche soll von einem anderen Anfangspunkt ausgehn.

Zur vollen Ausführung ist nämlich der weitschichtige Plan nicht gelangt. Das zeigt schon der äußere Umstand, daß Cl. am Schluß des 7. Buchs nicht von einem einzigen noch fehlenden, sondern von mehreren folgenden Stromateis spricht, während von mehr als 8 Büchern Niemand etwas gemeldet hat. Es müßte sonderbar zugegangen sein, wenn Cl., der immer weitläufiger ist, als er vorher beabsichtigt, in einem einzigen Buch das bewältigt hätte, was er in mehreren Büchern zu behandeln gedachte; selbst wenn man annehmen wollte, daß das 8. Buch ursprünglich sehr umfangreich gewesen sei, noch größer etwa als das erste Buch, das längste von allen. Es erscheint nothwendig, hier etwas näher auf den Plan des großen Werks, seine allmählichen Veränderungen und seine unvollkommene Ausführung einzugehn. Die schon berührte Ankündigung des weiteren schriftstellerischen Plans in Paed. I, 1 ließ erwarten, daß im Gegensatz zu dem propädeutischen, auf Unbekehrte und Neubekehrte[1]) berechneten Charakter des Protrepticus und des Pädagogus die Stromateis die Unterweisung der zum geistlichen Mannesalter Gereiften bringen und im Gegensatz zu dem ethischen Inhalt jener Bücher in die christliche Offenbarungswahrheit und Glaubenslehre einführen würden. Eine zur Aufnahme der gnostischen Erkenntnis tüchtig gemachte Seele sollte der Pädagog denen verschaffen, die unter die Zahl der Männer aufgenommen werden (strom. VI, 1). Wenn uns der Eingang der Stromateis, auf welchen Cl. dann wieder strom. VI, 1 zurückblickt, vollständig erhalten wäre, würden wir dort wahrscheinlich jenem doppelten Gegensatz zu den vorangegangenen Werken wieder begegnen, in welchem er sich die Stromateis von Anfang an gedacht hat. Aber was den Gegensatz zu dem propädeutischen Zweck der früheren Werke anlangt, so zeigt sich von Anfang an, daß die Stromateis vielmehr überall in den Ton der Propädeutik zurückfallen. Clemens hat auch hier nicht am wenigsten

1) Daß für Letztere der Pädagogus bestimmt sei, zeigt deutlich strom. VI, 1. Man sollte aber nicht sagen, daß Clemens dort Katechumenen, Taufcandidaten, als Hörer oder Leser im Auge habe; denn wo er sich über den Begriff παῖδες im geistlichen Sinne verbreitet paed. I, 12 sqq. 25 sqq. 53, zeigt sich, daß er darunter gewissermaßen alle Gläubigen versteht, und gerade die Taufe als den entscheidenden Eintritt in das christliche Kindesalter betrachtet.

unbekehrte Hellenen im Sinn, welchen er ein Hellene werden will, die er durch den schon im Namen Stromateis ausgedrückten Mischcharakter seines Werks anziehen und „zur Aufnahme der gnostischen Ueberlieferung zuvor reinigen“ will (strom. I, 15—18. 20. 28; II, 2). Und zwar immer offener tritt im weiteren Verlauf der exoterische und apologetische Endzweck hervor. Für Hellenen und Juden will er eine kurze Darlegung des Schriftinhalts geben (str. IV, 1); gegen deren Anklagen will er die kirchliche Wahrheit vertheidigen (VII, 89). Den Philosophen, den Hellenen will er das Bild des wahren Gnostikers zeichnen (VI, 1; VII, 1). Damit hängt die Verwischung des anderen Gegensatzes zwischen Ethik und biblisch-dogmatischer Theorie zusammen. Der Titel „Stromateis“ entschuldigt[1]) alle Abweichung vom Programm, oder wie es Cl. ansieht, das immer wiederholte Hinausschieben der Ausführung des ursprünglichen Plans. Sehr unbefangen spricht sich Cl. am Anfang des 4. Buchs über die noch unerledigten Aufgaben aus. In der begonnenen ethischen Auseinandersetzung will er fortfahren, will (1) vom Martyrium, (2) von der Vollkommenheit und bei dieser Gelegenheit von der gleichmäßigen Bestimmung aller Stände und Geschlechter für die Philosophie, ferner (3) vom Glauben und Forschen, sodann (4) von der symbolischen Darstellung religiöser Wahrheiten handeln, um dann, nach (5) rascher Erledigung der ethischen Lehren, kurz darzuthun, (6) welchen Gewinn die Hellenen aus der barbarischen Philosophie empfangen haben. „Nach dieser skizzenartigen Darstellung soll (7) sowohl die an und gegen die Griechen als auch die an und gegen die Juden gerichtete[2]) compendiarische Auslegung der heiligen Schriften vorgetragen werden und (8) alles das, was uns, da wir nothgedrungen der Fülle der Gegenstände uns fügen mußten, nicht gelungen ist in den bisherigen Stromateis zu bewältigen, während wir nach dem Eingang des Proömiums die Absicht hatten, es in einer einzigen Schrift zu vollenden“. Unter dem einzigen *ὑπόμνημα*, in welchem er anfangs gehofft hatte, die ganze Aufgabe zu lösen, muß er ein solches Buch verstehen, wie er

1) Strom. IV, 4; VI, 2; VII, 110. 111.

2) Wenn der Text in Ordnung ist (*ἥ τε πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ᾽ ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις*), würde diese beabsichtigte kurze Darstellung des Schriftinhalts eine zweitheilige sein.

deren nun schon drei geschrieben hatte und ein viertes zu schreiben anfing. Nach der anfänglichen Absicht sollte ein ununterbrochen fortlaufendes *ὑπόμνημα*, ein einziger *στρωματεύς* entstehen, statt dessen nun eine ganze Reihe von *ὑπομνήματα* und *στρωματεῖς* entstanden sind [1]). Nur bei diesem Verständnis ergibt sich der Gegensatz zwischen dem anfänglichen Plan und Versprechen und der wirklichen Ausführung, welchen Cl. offenbar ausdrücken will. Ein einziges Werk bilden ja auch die verschiedenen theils schon geschriebenen, theils noch zu schreibenden Stromateis. Die Aufzählung der Gegenstände, welche im Werk der Stromateis noch behandelt werden sollen, ist zwar hier eine summarische, und wir sind, da uns das Proömium des ganzen Werks nicht vollständig erhalten ist, nicht im Stande, genau anzugeben, was alles außer und nach den im einzelnen namhaft gemachten Stücken noch zur Sprache kommen soll. Es liegt sogar nahe, bei den Worten *καὶ ὅσα κτλ.* an ziemlich Vieles zu denken. Aber andrerseits zeigt eben dieser summarische und abschließende Ausdruck, daß die Aufzählung des beabsichtigten Inhalts der folgenden Bücher hiermit wirklich abgeschlossen ist. Wenn daher Clemens in § 2 fortfährt, von weiteren schriftstellerischen Absichten zu reden, so bezieht sich das alles nicht mehr auf künftige Theile des Werks der Stromateis, sondern auf andere nach deren Vollendung auszuarbeitende Abhandlungen. Eben dies ergibt sich aber auch aus dem Wortlaut des Folgenden: „Darauf müssen später, nachdem die der gegenwärtig uns vorliegenden Aufgabe gewidmete Darstellung soweit als möglich vollendet ist [2]), die von den Hellenen und anderen Völkern, nämlich den Barbaren, aufgestellten physio-

1) Cf. die Schlußworte und Unterschriften von str. I. III. V, auch VI, 1 (D. III, 121, 3; 122, 3). Gegen obige Auffassung von strom. IV, 1 wird man nicht einwenden, daß Clemens schon im Anfang des Werks den Plural *ὑπομνήματα* anwendet str. I, 11 u. 14 (D. II, 10, 17; 12, 27; 13, 15), womit auch wieder der Singular wechselt str. I, 14 (D. II, 13, 8). Denn dort handelt es sich nicht wie str. IV, 1 um den Gegensatz des *ἓν ὑπόμνημα* und der vielen *στρωματεῖς*.

2) Die griechischen Worte zeigen vielleicht noch deutlicher als die deutschen, daß hier (§ 2) die bevorstehende Vollendung der vorher (§ 1) nach ihrem Inhalt charakterisirten späteren Stromateis als Voraussetzung weiterer Arbeiten bezeichnet ist: *ἐπὶ τούτοις ὕστερον, πληρωθείσης ὡς ἔνι μάλιστα τῆς κατὰ τὰ προκείμενα ἡμῖν ὑποτυπώσεως κτλ.* Es ist eben das, was VI, 2 *ἡ τῶν στρωματέων ὑποτύπωσις* heißt.

logischen Lehren über die Principien, soweit deren Meinungen uns zugekommen sind, untersucht und die hauptsächlichsten Erfindungen der Philosophen erörtert werden" u. s. w. Es stehen die in diesen und den weiter folgenden Sätzen beschriebenen zukünftigen Arbeiten in einem inneren Zusammenhang mit den Stromateis, so wie diese mit dem Pädagogus und dem Protrepticus; es wird auch deutlich, daß Cl. erst im weiteren Verlauf dieser zukünftigen Arbeiten endlich zu der eindringenden positiven Darlegung der Offenbarungswahrheit zu gelangen gedenkt[1]), welche man von vornherein schon in den Stromateis zu erwarten veranlaßt war. Aber Cl. läßt keinen Zweifel darüber, daß nicht nur diese „dem Wahrheitskanon gnostischer Ueberlieferung entsprechende Philosophie" und „Theologie", sondern auch noch mehrere andere darauf vorbereitende Arbeiten außerhalb der Stromateis zu stehen kommen und auf dieselben erst folgen sollen. Dies wird endlich auch dadurch bestätigt, daß er in der That eine dieser angekündigten Abhandlungen, nämlich die *περὶ ἀρχῶν* später als selbständige Schrift herausgegeben und als solche in Quis dives § 26 citirt hat (s. oben S. 38).

Ist nun in str. IV, 1 das Programm der folgenden Stromateis zwar summarisch aber vollständig enthalten, so hat man hiermit die Ausführung zu vergleichen. Nach einigen Erörterungen über Namen und Charakter der Stromateis (IV, 4—7) kommt Clemens wieder zur Ethik und bald genug zu dem ersten vorher angekündigten speciellen Thema vom Martyrium (§ 13—104). Das zweite Thema von der Vollkommenheit und dabei von dem gleichen Beruf der Weiber wie der Männer zur wahren Sittlichkeit behandelt er, anfangs in Anlehnung an Clemens von Rom § 105—172. Trotz mancher Digressionen gegen Ende des 4. Buchs ist das Programm beim Beginn des 5. Buchs nicht vergessen. Es folgt wirklich, ohne gerade innerlich veranlaßt zu erscheinen, wohl im Gehorsam gegen die Ankündigung in IV, 1 ein Kapitel vom Glauben (V, 1—13), woran sich dann etwas über Hoffnung und Liebe anschließt (14 sqq.), was so nicht angekündigt war. Nach einem Uebergang, der nicht gerade durchsichtig ist, und nicht ohne allerlei Seitensprünge läßt er § 19—88 die versprochene Erörterung über das *συμβολικὸν εἶδος* folgen[2]), und weiterhin

1) str IV, 3: *τότε δὴ τὴν τῷ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν κτλ.*
2) So sagt er selbst str. VI, 4 im Rückblick auf str. V.

(§. 89—141) den gleichfalls angekündigten Nachweis der Entlehnungen der Hellenen aus der barbarischen Philosophie. Da bis dahin das Programm ziemlich pünktlich ausgeführt ist, so sollte man erwarten, daß nun die angekündigte kurze *κατ' ἐπιτομὴν γραφῶν ἔκθεσις* folgen werde. Statt dessen bezeichnet Clemens zu Anfang des 6. Buchs als Aufgabe dieses und des folgenden Buchs, durch eine Darstellung des Gnostikers, wie er leibt und lebt, die ethische Lehre zu vollenden, und dann den Philosophen zu zeigen, daß der christliche Gnostiker auch der allein wahrhaft Fromme sei. Obwohl der Ausdruck hier theilweise an das Programm in str. IV, 1 erinnert[1]), so war doch dort von diesem Gemälde des Gnostikers noch nichts zu ahnen. Es war auch ganz undeutlich geblieben, wie durch die dort aufgezählten sehr mannigfaltigen Themata hindurch oder neben denselben her „die ethische Lehre" zu Ende geführt werden sollte. An einer viel früheren Stelle jenes Programmes (Nr. 2 oben S. 109) stand die Frage *τίς ὁ τέλειος*; und in deren bereits längst gegebener Beantwortung (str. IV, 105—172) begegnet uns oft genug der Name und die Gestalt des Gnostikers (IV, 135. 161. 163. 165. 171). Aber das genügte nicht. Nun erst soll die ausführlichste Schilderung des Gnostikers den Geist und das Ideal christlicher Sittlichkeit verkörpert darstellen. Aber ehe Clemens nun dies neu eingeführte Thema wirklich in Angriff nimmt, drängt es ihn, noch ein anderes früher behandeltes Thema wieder vorzunehmen. Den in str. V, 89—141 gegebenen Nachweis des „Diebstahls der Hellenen" will er noch besonders dadurch vervollständigen, daß er zeigt, wie ein griechischer Schriftsteller den anderen nachgeahmt habe (VI, 4—38). Nach einigen Erörterungen über die Unzulänglichkeit der heidnisch philosophischen Erkenntnis gelangt er dann zu der plastischen Schilderung des Gnostikers (VI, 39—168). Der Nachweis, daß der Gnostiker der allein wahrhaft Fromme sei[2]), folgt in VII, 1—88. Damit ist die in VI, 1 den Büchern VI und VII zugewiesene Aufgabe erledigt, aber das Programm, wie es in IV, 1 verzeichnet war, ist noch immer nicht vollständig ausgeführt. Es fehlen noch Nr. 7 und 8. Hat Cl. sie vergessen? An die versprochene für Nichtchristen bestimmte compendiarische Dar-

1) VI, 1 *διαγράψας . . τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον* cf. mit str. IV, 1 *τὸν ἠθικὸν συμπερανάμενοι λόγον.*

2) str. VI, 1 (D. III, 121, 7) cf. mit str. VII, 1 (D. p. 251, 3).

stellung des Schriftinhalts (Nr. 7) erinnert er einmal vielleicht unabsichtlich insofern, als er erklärt, die biblischen Argumente von der Darstellung des frommen Gnostikers ausschließen zu wollen, und dagegen auf spätere Benützung derselben verweist[1]). Vielleicht darf man auch an die sehr unbestimmt gelassene Nr. 8 des Programmes sich erinnern, wenn Cl. „die dogmatische Theorie“ ausdrücklich vertagt (VII, 59 cf. VI, 168). Aber weder das Eine noch das Andere folgt. Statt dessen gibt Cl. VII, 89—110 eine Apologie des Christenthums gegen den heidnischen und jüdischen Vorwurf, daß die Verschiedenheit der christlichen Schulen den Glauben an das Christenthum unmöglich mache. Daß dies Stück nicht im vorgezeichneten Plane enthalten war, bezeugt Cl. selbst, indem er sich zum Schluß auffordert, an die Erfüllung des Versprechens zu gehen (§ 110) und nochmals den grundsätzlichen Mangel an steifer Ordnung in seinem Werk hervorhebt (§ 111). Die Fortführung der Stromateis steht ihm fest; mehrere Bücher sollen noch folgen; aber an einem anderen Ende will er die Sache nun anfassen (VII, 111). Steht nun fest, daß Cl. unser 8. Buch auf das 7. hat folgen lassen (s. oben S. 106 f.), so ist vor allem anzuerkennen, daß er, seinem letzten Versprechen getreu, wirklich einen überraschend neuen Anlauf nimmt. Er gibt eine Lehre vom Finden der Wahrheit, handelt von Definition und Beweis, von Genus und Species, kurz er trägt eine Erkenntnislehre vor, oder vielmehr ein Stück einer solchen. Das ist eben die ἄλλη ἀρχή, von welcher er in den auf das 7. Buch folgenden Stromateis ausgehn wollte. Aber es ist das nicht ein ihm selbst unvorbereiteter Einfall. In jenem Programm str. IV, 1 hatte er als zweiten Punct περί τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν angegeben. In der Ausführung str. V, 1—13 (s. oben S. 111) wird wohl vom Glauben gehandelt, aber sogut wie gar nicht vom Suchen[2]), d. h. von der rechten Art des Forschens, die zum Finden der Wahrheit, zum christlichen Glauben und Erkennen führt. Jetzt erst str. VIII gibt Cl. die Heuristik. „Suchet, so werdet ihr finden“, ruft „die barbarische

---

1) str. VII, 1: τῶν δὲ λέξεων τῶν προφητικῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἐπιμνησθησόμεθα, κατὰ τοὺς ἐπικαίρους τόπους ὕστερον ταῖς γραφαῖς συγχρησόμενοι.

2) str. V, 11 in.; 12 in. wird der Gegenstand flüchtig berührt, in ganz anderem Zusammenhang wieder str. VI, 121 sq.

Philosophie“ und macht damit dem trostlosen Skepticismus und der inhaltlosen Sophistik, in welche die griechische Philosophie ausgelaufen ist, ein Ende (§ 1). Es gilt aber richtig zu suchen und an die richtige Thür anzuklopfen. Zwar die eigentliche Antwort auf die Fragen des wahrheitsliebenden Forschers geben die heiligen Schriften[1]; aber nicht nur an die heiligen Schriften, sondern auch an die allgemeinen Ideen muß man sich bei dieser Forschung halten, indem nur so das Finden zu einem nützlichen Ziele führt[2]). Daher gibt es keine bessere Einleitung zu der folgenden Belehrung, als die *μέθοδος τῆς εὑρέσεως*[3]), welche nun zunächst vorgetragen wird.

Der Inhalt unseres 8. Buchs fällt nicht mehr als viele andere, noch umfangreichere Partien der Stromateis aus dem Rahmen des Planes heraus. Wie nun aber Cl. nach Erledigung der dialektischen Voruntersuchung zur Erfüllung seiner *ὑπόσχεσις*, insbesondere zur Ausführung des 7. und 8. Punctes des oben S. 109 reproducirten Programms übergehen wollte, und ob er wirklich dazu gekommen ist, läßt sich nicht ohne weiteres bestimmen. Das, was in unseren Ausgaben als 8. Buch steht, ist jedenfalls nur ein Bruchstück, sei es daß uns unbekannte Verhältnisse dem Verfasser die Feder aus der Hand gerissen haben, ehe er auch nur eines der Bücher, welche dem siebenten noch folgen sollten, vollendet hatte, sei es daß die von ihm selbst noch etwas weiter geführte Fortsetzung ein noch schlimmeres Schicksal getroffen hat, als die 7 ersten Bücher. Daß unser 8. Stromateus nur ein Torso ist, ergibt sich schon aus der Erwägung der Raumverhältnisse. In der Ausgabe von Sylburg, die aller Anmerkungen unter dem Text entbehrt und daher zu genauer Vergleichung des Umfangs der einzelnen Bücher

---

1) Dies wird str. VIII, 2 (D. III, 351, 12. 26) nur kurz berührt, war aber schon str. VII, 92 (D. p. 332, 16); § 93—96 ausführlich genug entwickelt.

2) Ich hoffe die schwierige Stelle richtig zu verstehen (D. 351, 25): *ἐχομένους γὰρ καθήκει οὐ μόνον τῶν γραφῶν τῶν θείων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐννοιῶν τῶν κοινῶν τὰς ζητήσεις ποιεῖσθαι, εἴς τι πέρας ὠφέλιμον τῆς εὑρέσεως καταληγούσης.* Bequemer wäre *καταληγούσας*, von *τὰς ζητήσεις* abhängig, so daß *τῆς εὑρέσεως* ein Genitiv der Apposition zu *πέρας ὠφέλιμον* wäre.

3) str. VIII, 9 (D. 357, 20). Außer diesem ganzen § 9 ist besonders noch § 14 zu beachten.

sich am besten eignet, beträgt der Umfang von str. I = $38^1/_2$ Seiten, str. II = $28^1/_2$ Seiten, str. III = $21^1/_3$ Seiten, str. IV = $29^1/_3$ Seiten, str. V = $29^1/_5$ Seiten, str. VI = $34^4/_5$ Seiten, str. VII = $29^1/_3$ Seiten. Legt man den Gesammtumfang der 7. Bücher in Sylburg's Ausgabe von p. 116 Anfang — p. 326 der Rechnung zu Grunde und rechnet den Raum, welchen Sylburg p. 116 freiließ, = den 16 Zeilen auf p. 326, so beträgt der durchschnittliche Umfang eines Buchs 7 : 210 = 30 Seiten. Das 8. Buch aber (Sylburg p. 326 Z. 17—334 Z. 40) umfaßt 8 Seiten, 21 Zeilen, beträgt also viel weniger als $^1/_3$ und nicht viel mehr als $^1/_4$ des durchschnittlichen Umfangs der vorangehenden Bücher, und wenig mehr als $^1/_5$ des 1. Buchs[1]). Nun hat aber Cl. wesentlich mit Rücksicht auf eine ungefähre Gleichmäßigkeit des Umfangs der einzelnen Bücher die Eintheilung in Bücher getroffen. „Wegen der Länge und Menge der Kapitel" schließt er das 2. Buch (D. II, 241, 24). Nachdem er sich wegen seiner ungebührlich lang gerathenen Polemik gegen die Häretiker im 3. Buch entschuldigt hat, schließt er dasselbe mit den Worten: „Daher nimmt auch hier der 3. Stromateus sein Ende" (D. II, 313, 14). Was könnte ihn bewogen haben, dem 8. Buch nur $^1/_3$ des gewöhnlichen Umfangs zu gönnen? Der Stoff war ja nicht erschöpft, die ὑπόσχεσις nicht erfüllt. Anstatt der mehreren Bücher, welche dem 7. folgen sollten, haben wir vorläufig nur den kleinen Bruchtheil eines einzigen.

Es fragt sich sogar, ob dieses Bruchstück lückenlos an das 7. Buch sich anschließt, und ob es in sich lückenlos ist. Ersteres hat Reinkens p. 239 verneint. Aber schon Photius hat in jener zu seiner Zeit alten Hs. denselben Anfang des 8. Buchs gelesen, wie wir. Nach der Ankündigung eines neuen Anfangs, womit das 7. Buch schloß, hat man kein Recht, eine andere Ueberleitung zu verlangen. Der Anfang des 8. Buchs ist nicht abrupter, als derjenige des 3. Buchs[2]); und das Argument gegen diese Analogie, welches Reinkens darin findet, daß das 2. Buch nur aus Rücksicht auf den äußeren Umfang abgeschlossen worden sei, reicht nicht aus; denn diese Rücksicht ist überhaupt

1) Reinkens p. 235 übertreibt ein wenig, wenn er dies als das Verhältnis vom str. VIII zum Durchschnitt aller übrigen Bücher angibt.

2) Ueber ἀλλά zu Anfang sogar ganz selbständiger Schriften cf. Kühner, Ausf. gr. Gr.² II, 806. 827.

für die Eintheilung dieses Werks in Bücher maßgebend gewesen. Eher könnte man fragen, ob hinter str. VIII, 16 eine Lücke sei. Die Worte, welche die florentiner Hs. dort hat: *αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις εἰσίν* könnten darauf führen, wenn man sie als Ueberschrift des Folgenden faßt und für das Werk eines Schreibers hält[1]). Aber sie sind vielmehr eine den vorigen Abschnitt abschließende Formel, welche ebensogut von Cl. selbst herrühren kann, wie die folgenden Worte (*προτακτέον δὴ κτλ.*), womit offenbar der Verfasser selbst den Uebergang zu einem zweiten Abschnitt macht. Mehr zu denken gibt das oben S. 28 zu str. VIII, 16 mitgetheilte syrische Citat. Es stammt aus einem von W. Wright dem 8. oder 9. Jahrhundert zugeschriebenen Band, welcher verschiedene Sammlungen patristischer Zeugnisse dogmatischen Inhalts enthält. Weitaus die meisten Beiträge sind griechischen Schriftstellern von Athanasius[2]) an bis zu Severus von Antiochien entnommen; wahrscheinlich sind diese aber nicht von einem Syrer aus den Originalen oder aus syrischen Uebersetzungen der betreffenden Werke zusammengelesen, sondern wir haben es, wie in den meisten ähnlichen Fällen, mit einer syrischen Uebersetzung griechischer Sammlungen von Testimonia patrum zu thun. Der jüngste Name, welcher vorkommt, ist, wenn ich nicht irre, der des Kaisers Justinian fol. 168[a]. Wir haben es also wahrscheinlich mit dem Zeugnis eines Griechen gegen Ende des 6. Jahrhunderts zu thun. Dieser leitet sein Citat aus str. VIII, 16 mit den Worten ein: „von Clemens dem Stromateus, Ende des achten Buchs“. Die von ihm angeführte Stelle steht aber vor der Mitte des jetzigen 8. Buchs; sie bildet den Schluß nur jenes ersten, durch eine besondere Unterschrift abgegrenzten Abschnitts. Wir lernen also eine dritte Gestalt der Stromateis kennen. Es gab Exemplare, welche von diesem Werke nur lib. I—VII; andere, welche lib. I—VIII, 16 enthielten; wieder andere, welche wie unsere Drucke wenigstens lib. I—VIII, 33

1) So le Nourry col. 1291; Bunsen p. 184.

2) Vereinzelt wie Clemens Alex., wird einmal auch Clemens Rom. citirt Wright p. 974[b]. Außerdem wird das Glaubensbekenntnis der antiochenischen Synode mitgetheilt, welcher Dionysius von Rom, Dionysius von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus beigewohnt haben sollen p. 976[a] cf. 977[b] Nr. 8. Alles übrige gehört der Zeit nach a. 300 an.

enthielten. So die florentiner Hs. Diese aber gibt dies nicht als etwas Ganzes, sondern als ein Bruchstück. Dem 1. 2. 3. und 5. Buch hatte Cl. selbst eine Unterschrift gegeben, dem 1. und 3. außerdem noch der Schreiber. Nur Letzterer markirte durch eine Unterschrift den Schluß des 4. 6. und 7. Buchs. Dem sogenannten 8. Buch gab er keine Unterschrift. Anstatt einer solchen folgt fol. 358[a] die Ueberschrift *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*, und ebenso ohne trennende Unterschrift fol. 374[b] *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*. Der Schreiber der florentiner Hs. oder irgend ein vielleicht sehr alter Vorgänger desselben nennt keinen Verfasser dieser beiden Gruppen von Excerpten. Undenkbar ist, daß er den in der ersten Ueberschrift genannten Theodotus für den Verfasser auch nur der ersten Gruppe gehalten haben sollte; denn in diesen Excerpten wird über Theodotus ebenso wie über die Valentinianer von einem Anderen im Ton des Kritikers berichtet[1]). Indem ein Schreiber diese Excerpte an die Stromateis des Clemens ohne Nennung eines anderen Verfassers anreihte, bezeugte er, daß auch diese Stücke den Cl. zum Verfasser haben, und indem er sie ohne eine trennende Unterschrift, wie sie keinem der vorangegangenen Stromateis fehlt, auf den jedenfalls unvollständigen Anfangstheil des 8. Stromateus folgen läßt, bezeugt er, daß diese Excerpte aus den weiteren Theilen dieses 8. Stromateus sind. Es verhalten sich diese Excerpte der florentiner Hs. zu dem, was in ihr vorangeht, wesentlich ebenso, wie die Excerpte aus den 7 ersten Stromateis im cod. Neapol. zu dem dort vorangehenden vollständigen Text des Pädagogus und die gleichen Excerpte im Ottobon. 94 zu den dort vorangehenden Büchern des Protreptikus und des Pädagogus (s. oben S. 105 A. 2). Daß man dies Verhältnis nicht erkannt hat, scheint befremdlicher Weise auch dadurch mit veranlaßt zu sein, daß die Epitomae und Eclogae von den Herausgebern seit Potter durch Zwischeneinschiebung des Buchs „Quis dives“ von den Stromateis getrennt worden

1) Epit. ex Theodoto 22. 26. 30 (*ὡς*) *φησὶν ὁ Θεόδοτος*, § 35 *κατὰ Θεόδοτον* cf. § 37 *κατὰ τοὺς Οὐαλεντινιανούς*. Das zunächst allgemein über die ganze Schule in Bezug auf das Leiden Gottes gefällte Urtheil *λέγουσιν ἀθέως* § 30 wird durch ein Wort des Theodotus belegt, worin diese Lehre ausgesprochen ist. Cf. § 24 *ἀγνοοῦσι δέ*.

sind, womit sie nach dem Zeugnis der florentiner Hs. wie nach den Citaten bei Acacius und den Späteren zusammengehören.

Es ist hiebei theils vorausgesetzt, theils aber auch hiedurch bewiesen, wenn es dafür eines Beweises überhaupt bedarf, daß die beiden Gruppen von Aphorismen nicht etwa von Cl. selbst ihre gegenwärtige Gestalt bekommen haben, in dieser unzusammenhängenden Weise, etwa als Materialiensammlung für eine zukünftige Ausarbeitung niedergeschrieben worden sind. Dem widerspricht auch der Inhalt schlechterdings. Es sind schriftstellerisch vollkommen abgerundete, gut stilisirte Sätze, die wir in beiden Gruppen lesen, aber ein über das andre Mal reißt plötzlich der Faden ab, und das Bruchstück einer neuen ebenso gut ausgearbeiteten Gedankenreihe beginnt. Es sind auch die Epitomae nicht Excerpte aus den in der Ueberschrift genannten Quellen, sondern Bruchstücke einer kritischen Darstellung der aus jenen Quellen geschöpften Lehren. Ebenso sind die Eclogae nicht Auszüge aus den heiligen Schriften, sondern Bruchstücke einer zum Theil sehr behaglich sich ergehenden Auslegung ausgewählter Bibelstellen. Ist Cl. der Verfasser dieser Stücke, so liegen sie uns doch in einer durch einen Späteren bewirkten Verstümmelung und Abkürzung vor. Es steht also von dieser Seite dem Zeugnis der florentiner Hs. nichts im Wege, wonach die Epitomae und Eclogae zum 8. Buch der Stromateis gehören. Hier wäre der Ort, von der augsburger Hs. zu berichten, über welche und aus welcher D. Höschel dem Fr. Sylburg mancherlei Mittheilungen hatte zukommen lassen. Sie ist nicht wie soviele andere Schätze der augsburger Stadtbibliothek im J. 1806 nach München gekommen und scheint verschollen zu sein[1]). Nach den dürftigen Bemerkungen von Sylburg war es eine ziemlich ungeordnete Excerptensammlung aus den Schriften des Cl.[2]). Wenn Höschel sie in seinem Katalog der augsburger Bibliothek als „Fragmentum epitomes stromatum

1) Cf. Mezger, Geschichte der Kreis- und Stadtbibl. in Augsburg (1842) S. 36. — Der Monacensis gr. 235 enthält fol. 15—46 und fol. 48 Excerpte von der Hand des Petrus Victorius, des ersten Herausgebers des griechischen Clemens, aus str. I—VIII und paed. I, welche derselbe jedenfalls vor Veröffentlichung seiner Ausgabe aus der florentiner Hs. geschöpft hat.

2) In der Vorrede vor seiner Ausg. des Clemens und p. 353 derselben vor den Annotationes.

Clementis“ bezeichnet[1]), so ist das a potiori zu verstehen; denn dreimal wenigstens hat Sylburg zum Pädagogus Varianten aus dieser Hs. mitgetheilt[2]). Die große Masse der Varianten allerdings gehört den Stromateis an. Aber mit den Excerpten hieraus waren auch wenigstens einige Stücke verbunden, welche in der florentiner Hs. als Epitomae und Eclogae aus dem 8. Stromateus stehen. Die augsb. Hs. wird von Sylburg p. 385 zu ep. ex Theod. § 81 und bald darauf zweimal zu ecl. proph. 28 citirt, und außerdem noch p. 386 das oben S. 29 f. abgedruckte nur in dieser Hs. erhaltene Frg. zu Psalm 20 mitgetheilt, welches sich dort an das ebenso wie in der florentiner Hs. abbrechende Stück ecl. proph. 63 anschloß. Hieraus allein würde noch nicht mit Sicherheit folgen, daß der augsb. Epitomator aus einer anderen Quelle als der florentiner Hs. geschöpft hat; denn es könnte diese letztere früher einmal mehr enthalten haben, als heute und schon zur Zeit der ersten Ausgabe, welche Petrus Victorius i. J. 1550 nach der florentiner Hs. veranstaltete. Wohl aber ergibt sich die Verschiedenheit der Quelle des augsburger Epitomators von der florentiner Hs. aus der Art und Menge der von Sylburg mitgetheilten Varianten. Ich begnüge mich hier mit der Behauptung, bis Jemand sie anfechten wird. Dann ist es aber von einiger Bedeutung, daß in einer zweiten Hs. mit zahlreichen, fast ausschließlich den Stromateis entlehnten Excerpten, auch mehrere von denjenigen verbunden waren, welche sich in der florentiner Hs. als Anhang der Stromateis finden.

Das Zeugnis der Clemenshss. wird aber aufs schönste bestätigt durch eine Reihe alter Schriftsteller, welche das, was wir in der zweiten Fragmentengruppe, den Ecl. proph. lesen, als Stücke des 8. Buchs der Stromateis citirt haben[3]). Der

---

1) Catal. graec. codd. (1595) p. 42 Nr. 49: *Fragmentum epitomes stromatum Clementis Alexandrini charta quarto. Hinc quaedam restituta in nupera editione quae prodiit nova e typographeio H. Commelini* d. i. Sylburg's Ausgabe. In dem Katalog der Hss. und gedruckten Werke derselben Bibliothek vom J. 1600 p. 10 trägt die Hs. die Nr. 27. A. Reiser's Index mss. bibl. Augustanae vom J. 1675 ist mir nicht zur Hand.

2) p. 359^{b} zu paed. I, 101 (D. I, 208, 12); p. 360^{a} zu paed. II, 25 (D. I, 235, 4 u. 13); p. 360^{b} zu paed. II, 37 (D. I, 247, 6).

3) S. die Zusammenstellung oben S. 29. Die sehr unvollständigen

Aelteste ist Acacius, Bischof von Cäsarea a. 340—365 [1]). Daß nämlich von den verschiedenen Trägern dieses Namens der Bischof von Cäsarea, der Nachfolger des Eusebius es ist, auf welchen die umfangreichen Fragmente in verschiedenen Catenen zum Pentateuch zurückgehn, bezeugt der gelegentlich vorkommende Zusatz *Καισαρείας* [2]). Als Inhaber der schönen Bibliothek zu Cäsarea und Erbe der Bücher seines Vorgängers [3]) verdient er besondere Beachtung. Er wird dasselbe Exemplar in der Hand gehabt haben, auf welchem die Berichte und Excerpte des Eusebius beruhen. Unmittelbar vor den Zeilen, in welchen er ecl. § 17 als Bestandtheil des 8. Stromateus citirt, hat er ein Citat aus str. III, 95 mit der genau zutreffenden Bemerkung eingeführt, daß Clemens dies in den letzten Theilen, gegen Ende des 3. Stromateus sage. Das Exemplar des Acacius, in welchem der Inhalt der florentiner Eclogae Bestandtheil des 8. Stromateus war, scheint in Ordnung gewesen zu sein. Unabhängig von Acacius bezeugt dasselbe die Blüthenlese des Leontius und Johannes; denn abgesehn davon, daß hierin eine ganze Reihe von Fragmenten aus verschiedenen Schriften des Clemens sich findet, so reicht das Citat aus Ecl. 17, welches auch bei Leontius auf strom. VIII zurückgeführt wird, etwas weiter als die Anführung derselben Stelle bei Acacius (s. oben S. 29). Der dritte Zeuge und zwar ein mehrfach redender, ist jene ältere Recension der dem Jo. Damascenus zugeschriebenen Sacra Parallela, welche Lequien aus einem Cod. Rupefucaldinus herausgab und mit guten Gründen dem Anfang des 7. Jahrhunderts zuwies. Diese Gnomologie zeichnet sich vor der andern Recension, die ich als Parall. Vat. bezeichnete, vor der Melissa des Antonius und anderen ähnlichen Sammlungen in mehr als einer Hinsicht aus. Die Lemmata stehen hier [4]) nicht am Rande, wodurch Abkürzungen und vielfache Verschiebungen derselben unvermeidlich

---

Bemerkungen von Dindorf praef. XXXI und vol. III, 461. 462. verhüllen den Sachverhalt.

1) Cf. über ihn Dict. of Christ. Biogr. I, 11 sq. Ich hatte Einiges über ihn zu sagen im Ignatius v. Ant. S. 141 f.

2) Cat in Octat. ed Niceph. I, 7 cf. dessen Einl. p. 10.

3) Sozom. h e. IV, 23; Hieron. ep. 34, 1 ad Marcellam (Vall. I, 151).

4) Nach Lequien's Druck, welcher hierin ebenso die Hs. wiedergeben wird, wie sein Druck der Parall. Vat., wo die Lemmata am Rande stehn.

wurden, sondern in der Zeile. Es werden vielfach nicht nur die Schriftstellernamen, sondern auch die einzelnen Schriften und deren Theile mit Namen und Zahl notirt. An Fehlern fehlt es natürlich nicht. Aber eine bemerkenswerthe Genauigkeit läßt sich constatiren. Von den 24 Citaten aus den Briefen des Ignatius [1]), welche der cod. Rupef. enthält, trägt keines den Namen des Ignatius mit Unrecht, und von 18 Citaten, welche einen einzelnen Brief mit Angabe der Adresse als Quelle angeben, enthält nur ein einziges einen kleinen Fehler, indem mit Sätzen des Epheserbriefs einer aus dem Smyrnäerbrief verbunden ist, als ob er auch in jenem stünde [2]). Auch die Citate aus Clemens verdienen im allgemeinen Vertrauen [3]). Es wird gerade auch das 8. Buch der Stromateis hier einmal richtig, dem gedruckten Text entsprechend citirt [4]). In demselben 8. Buch hat dieser Gnomolog aber auch zwei Sätze gelesen, welche wir in ecl. § 11 und 20 gedruckt lesen. Und all' diesen Zeugnissen für die Zugehörigkeit der Ecl. zum 8. Stromateus steht kein einziges Zeugnis gegenüber, kein Citat aus den Ecl., welches diese einem anderen Werk des Clemens oder gar einem anderen Schriftsteller zuwiese.

Auch innere Gründe gibt es nicht, welche das allein bezeugte Verhältnis zweifelhaft machen könnten. Die nächste deutlich in str. IV, 1 gestellte und hinter str. VII zu erfüllende Aufgabe war *ἥ τε πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις* (s. oben S. 109 Nr. 7). Dazu stimmt schon die Ueberschrift, welche der Epitomator der florentiner Hs. diesen Stücken, wahrscheinlich doch im Anschluß an einen Ausdruck des vollständigen Werks [5]), gegeben hat;

---

1) Cf. den Abdruck in meiner Ausg. des Ignatius p. 365–368. Von den dortigen 27 Nummern sind drei abzuziehen, weil sie ohne neues Lemma an voranstehende Sätze desselben Briefes sich anschließen.

2) Cf. m. Ausg. p. 365, 21. Lequien p. 772 C erkannte die Herkunft des betreffenden Satzes nicht.

3) Genau und richtig wird paed. II, 60 in Rupef. citirt s. oben S. 20; die unsichere Anführung von „Quis dives" in diesem Codex (s. oben S. 106 Anm. 1) findet in dem dort besprochenen Schicksal dieser Schrift ihre Erklärung. Es bleibt ein angeblich aus str. VI stammendes bedenkliches Citat in Par Rupef. p. 657 s. oben S 55 Nr. 26 übrig.

4) S. oben S. 28 zu str. VIII, 2.

5) Cf. str. VII, 84: *τοῖς πονεῖν ἐθέλουσι καὶ προσεκπονεῖν τὰ δόγματα κατ' ἐκλογὴν τῶν γραφῶν ἐπιτρέψαντες.* Ueber solche *ἐκλογαί*,

ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, d. h. eben Erörterungen über ausgewählte Abschnitte der prophetischen Schriften. Bei Clemens heißt das ziemlich dasselbe wie „der heiligen Schriften“ überhaupt [1]). Es sind in der That durchweg Auslegungen und Ausspinnungen biblischer Stellen. Die Zusammenhangslosigkeit, in der sie uns vorliegen, kommt selbstverständlich zum großen Theil auf Rechnung des Epitomators. Aber auch Cl. selbst hatte keinen fortlaufenden Commentar verheißen, und er wird hier, wie in den übrigen Stromateis, seiner unberechenbaren Ideenassociation gefolgt sein. Ecl. 51—63 enthalten übrigens eine fortlaufende Erklärung von Ps. 19 (hebr. 18), und nach dem cod. Augustanus scheint darauf eine solche von Ps. 20 (hebr. 19) gesetzt zu sein. Nicht weit davor, in ecl. 42–44 werden Ps. 18 (al. 17), 26. 45. 51 ausgelegt. Dazwischen ecl. 45—50 stehen zwei Gruppen von Sätzen, deren Zusammenhang unter sich und mit den Psalmauslegungen Niemand errathen wird. Stellen aus Cant. tr. puer. werden ecl. 1 u. 2 vorgeführt, aber diese Erörterung ist sichtlich veranlaßt durch Gen. 1, 1 sq., und auf dies Kapitel beziehen sich auch Ecl. 3—8 trotz der Abschweifung zu mehreren Stellen des Hosea. Dies wird eben die Art dieser kurzen Darlegung des Schriftinhalts gewesen sein. So sehen wir in ecl. 24 Gedanken aus 1 Cor. 15 mit der Geschichte vom Zinsgroschen verquickt. Das Wort des Johannes von der Taufe mit Feuer und Geist, gibt Anlaß, andere zerstreute Stellen vom Feuer auszulegen ecl. 25. 26.

Sind aber die Eclogae eine Sammlung von Excerpten aus dem 8. Stromateus, so gilt das Gleiche selbstverständlich von den Epitomae ex Theodoto, welche in der florentiner Hs. zwischen dem großen Anfangsstück des 8. Stromateus und der bisher erörterten Sammlung von Excerpten stehn. Je räthselhafter die Ueberschrift der Epitomae lautet, um so sicherer darf man an-

---

welche die Häretiker willkürlich gestalten, klagt Cl. str. VII, 96. — Melito schrieb *ἐκλογαὶ ἐκ τῶν γραφῶν* in 6 Büchern Eus. h. e. IV, 26. Auch Eusebius schrieb *προφητικαὶ ἐκλογαί* (ed. Gaisford 1842 cf. Eus. h. e. I, 2, 27) als Bestandtheil einer „allgemeinen Einleitung“.

1) Cf. z. B. str. IV, 2: Eine Abhandlung, welche *τὰ περὶ προφητείας παραδεδομένα* darstellen soll, wird zeigen, daß die Schriften (überhaupt), welchen die Christen glauben, echt seien. Und daß davon das Evangelium nicht ausgeschlossen sei, zeigt sich gleich nachher (D. III, 316, 4).

nehmen, daß der Epitomator sie nicht aus der Luft gegriffen, sondern aus Worten des ihm vollständig vorliegenden 8. Stromateus geformt hat. Es muß Cl. selbst dort von *τὰ τοῦ Θεοδότου*, von *ἡ ἀνατολικὴ καλουμένη διδασκαλία*, von *κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους* gesprochen haben. Das ist um so sicherer, als wenigstens die beiden letzten Elemente der Ueberschrift in den Excerpten selbst keinen erkennbaren Anhalt haben. Wer der Theodotus sei, ist zunächst negativ zu beantworten. Jedenfalls nicht der Theodotus von Byzanz mit dem Beinamen „der Schuster", welchen Bischof Victor von Rom excommunicirte, und auch nicht dessen Schüler, Theodotus „der Wechsler"[1]; denn diese in Rom gegen Ende des zweiten Jahrhunderts aufgetretenen Lehrer einer ebjonisirenden Christologie haben nichts mit der Schule Valentin's zu schaffen gehabt, wie der Theodotus des Cl. offenbar. Dagegen ist bei diesem, soviel wir urtheilen können, nichts von jener Christologie wahrzunehmen. Er gehört zur valentinianischen Schule, sei es als eine Lehrauctorität derselben aus alter Zeit, sei es als ein Jünger derselben und ein vergleichsweise später Schriftsteller. Deutlich wird einmal aus einer allgemein valentinianischen Lehre eine besondere Aussage des Theodotus erklärt und ein andres Mal eine Lehre der Schule durch einen Ausspruch des Theodotus belegt[2]. Es gehen Mittheilungen aus und über Theodotus unvermerkt in Aussagen über die valentinianische Lehre überhaupt über[3]. In den ausdrücklich auf Theodotus zurückgeführten Lehraussagen herrscht unverkennbar die valentinianische Terminologie[4]. Auch ist es

---

1) Anonym. c. Artemonitas bei Eus. h. e. V, 28, 6. 9; Hippol. refut. haer. VII, 35. 36; IX, 12 (ed. Gotting. p. 458, 99); X, 23. — An den Montanisten Theodotus (Eus V, 3, 3; 16, 14 sq) ist noch weniger zu denken. Vollends wird's einer Widerlegung nicht bedürfen, wenn H. Valesius zu Eus. h. e. V, 11 diesen Theodotus für einen von Clemens verehrten Lehrer, für den str. I, 11 erwähnten Hebräer, hielt.

2) Epit. 32: *φασί* (d. h. die Valentinianer) . . *ὅθεν Θεόδοτος . . . ἐκάλεσεν*. Ueber § 30 s. oben S. 117 Anm. 1.

3) Epit. 35: *κατὰ Θεόδοτον . . . φασίν*. Eine strenge Scheidung zwischen *φησίν* und *φασίν*, zwischen Sätzen des Theodotus und Sätzen der Valentinianer, wie sie Bunsen p. 204 wagte, ist nicht durchzuführen. Man beachte § 22 hinter einander ohne jede Andeutung eines Gegensatzes oder auch nur Unterschiedes *φησὶν . . . φασὶν . . . λέγουσιν*.

4) Epit. 26. 35. Cf. ferner § 26, wo Theodotus citirt wird, und § 41 in., wo durch *φησίν* auf einen Einzelnen, also wohl Theodotus hin-

ein bloßer Schein, als ob § 2 die Valentinianer in einen Gegensatz zu dem vorher redenden[1]) Theodotus gesetzt würden. Wir wissen ja nicht, was und wieviel der Excerptor zwischen § 1 und 2 ausgestoßen hat; und der aller Andeutung eines Gegensatzes entbehrende Uebergang zu § 3, wo offenbar wieder derselbe redet, wie in § 1, d. i. also Theodotus, beweist, daß Theodotus als Meister oder Jünger der valentinianischen Schule angehört. Ist er ein jüngerer Anhänger der Schule und zwar, wie man aus der Ueberschrift der Epitomae mit Sicherheit scheint schließen zu dürfen, ein namhafter Vertreter des orientalischen Zweigs der Schule, so ist erstlich auffallend, daß Hippolyt als Vertreter der orientalischen Schule Valentin's nicht den Theodotus, sondern nur den Axionicus und den Ardesianes (Bardesan) nennt[2]), und daß Tertullian in einer vollständigeren Liste der Valentinianer gleichfalls keinen Theodotus hat[3]). Ferner ist die chronologische Bemerkung in der Ueberschrift, welche ja freilich auf alle Fälle formell ungeschickt und sonderbar lautet, ganz unverständlich, wenn Cl. die Lehre des orientalischen Zweigs der Schule hauptsächlich nach den Schriften oder einer Schrift eines jüngeren Gliedes der Schule dargestellt hat. Wieso denn „zu den Zeiten Valentin's"? Jüngere Zeitgenossen des Altmeisters waren ja alle Valentinianer, welche um 150—190 in der Schule etwas können zu bedeuten gehabt haben. Es scheint vielmehr die Zeitbestimmung sagen zu wollen, daß hier

---

gewiesen zu sein scheint, mit § 17. 21, wo von den Valentinianern sehr Aehnliches berichtet wird.

1) Daß dieser mit dem *φησίν* § 1 (p. 424, 6) gemeint sei, ergibt sich nicht sowohl aus der bedeutsamen Voranstellung des Theodotus in der Ueberschrift, als vielmehr aus der Vergleichung von § 26 mit § 1 und 3.

2) Hippol. refut. VI, 35. Als Vertreter der italischen Schule nennt er dort den Herakleon und den Ptolemäus.

3) Tert. adv. Valent. 4 nennt nach Valentin als mehr oder weniger directe Schüler: Ptolemaeus, Herakleon, Secundus, Marcus, Theotimus, Axionicus, wozu dann noch der Alexander in de carne Christi c. 16. 17 kommt. Cf. die Uebersicht bei Harnack, Zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnostic. S. 58, wo nur dem Prodicus aus Scorpiace 15; adv. Prax. 3 schwerlich die richtige Stelle angewiesen ist. — Erst Theodoret, welcher den Clemens kennt, nimmt den Theodotus in seine Liste der Nachfolger Valentins auf (haer. fab. I, 8): Secundus, Cossianus (?), Theodotus, Herakleon, Ptolemaeus, Marcus.

die ursprüngliche noch zu Lebzeiten des Meisters ausgebildete Gestalt der Lehre dargestellt sei im Gegensatz zu späteren Fortbildungen [1]). Dazu stimmt die Bemerkung Tertullian's, daß Axionicus in Antiochien, also nach Hippolyt eins der Häupter der orientalischen Schule, allein noch die reine Lehre des Meisters vertrete [2]). Die *ἀνατολικὴ διδασκαλία* ist also zugleich die bereits *κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους* vorhandene Gestalt des valentinianischen Systems. Dann muß auch die dritte Bestimmung des Inhalts der Epitomae, welche in dem Namen Theodotus liegt, in die Anfänge der Schule zurückweisen [3]). Sucht man nun einen dazu passenden Namen, so fällt unvermeidlich der Blick auf str. VII, 106: *ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδᾶ διακηκοέναι* [4]) *φέρουσιν, γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.* Daß *Θεοδᾶς* oder das häufigere *Θευδᾶς* ebensogut Abkürzung für *Θεόδοτος* als für *Θεόδωρος* sein kann, wird Niemand bezweifeln [5]). Und daß Clemens einmal Theodas, dort aber, wo er zusammenhängend von dieser mythischen Größe handelt, regelmäßig Theodotus geschrieben hat, wäre ganz unbedenklich, auch wenn man der einzigen Hs., die uns beides aufbewahrt hat, hierin völlig vertrauen müßte. Die Meinung ist nun nicht,

---

1) Clemens kennt ja auch die jüngere Fortbildung, welche die Lehre im Abendland gefunden hatte. Er citirt den Herakleon ecl. proph. 25; str. IV, 71. Aber er nennt ihn nicht in den Epitomae.

2) Valent. 4: *Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum eius consolatur.*

3) Dem Richtigen näherte sich Combefis, Auctar. novissimum (1672) I, 194.

4) So nach Bentley. Die Hs. hat *Θεοδάδι ἀκηκοέναι.*

5) Cf. die Zusammenstellung bei Winer, Gramm. § 16, 4 Anm. 1. Es bleibt möglich, daß dieser selbe Theodotus gemeint ist von Pseudoignat. ad Trall. XI cf. meine Bemerkungen z. d. St. p. 192 sq., oder Funk, Patr. ap. II, 74. Es ist das sogar das Wahrscheinlichste, da er dort mit anderen Häretikern ältester Zeit, mit Zeitgenossen der Apostel zusammengestellt wird cf. meine Acta Joannis p. LXIII. Auch Vigilius Taps., Altercatio Athanasii contra Arrium et Sabellium I, 20 (Montfaucon, opp. Athan. II, 647) sagt von der ersten apostolischen Zeit: „nec erat ulla nominis discretio inter veros falsosque, sive qui Christi, sive qui Christi, sive qui Dosithei sive Theodae sive Judae cuiusdam sive etiam Johannis sectatores, qui se Christo credere fatebantur". Es kann sehr wohl der Name Theodas ebenso wie derjenige des Judas auf ein bei Häretikern umlaufendes Buch unter diesen Namen zurückgehn (Iren. I, 31, 1 Massuet p. 112).

daß Clemens eine Schrift von jenem Theodotus in der Hand gehabt oder zu haben geglaubt hat; aber es ist sehr wahrscheinlich, daß die Valentinianer in einem besonderen Buch die Lehrtraditionen zusammengestellt hatten, welche sie auf Theodas oder Theodotus, das angebliche Zwischenglied zwischen Paulus und Valentinus, zurückführten. Aehnlich verhielt sichs mit den „Traditionen des Matthias" bei den Basilidianern, welche Cl. auch als besonderes Buch in der Hand gehabt hat [1]). Aehnlich und doch nicht ganz so; denn Matthias war selbst ein Apostel, ein persönlicher Jünger Jesu, Theodotus sollte nicht mehr sein als ein Schüler des spät berufenen Paulus. Daher waren in jenem Buch der Basilidianer evangelische Traditionen enthalten, in diesem Buch der Valentinianer dagegen bereits exegetische Erörterungen über Worte Jesu in den kanonischen Evangelien und Stellen der paulinischen Briefe [2]). Es ist nicht durchaus gewiß, aber sehr wahrscheinlich, daß Cl., welcher ja anderwärts Homilien und Briefe Valentin's citirt [3]), auch eine valentinianische Schrift mit dem Titel *Θεοδότου διδασκαλία* oder einem ähnlichen benutzt hat. Aber nur unter anderem hat er aus ihr geschöpft. Fünfmal wird Theodotus in den Epitomae genannt (§ 22. 26. 30. 32. 35), daneben neunmal die Valentinianer ohne genauere Angabe der Quelle (§ 2. 6. 16. 17. 21. 23. 24. 25. 28), zweimal auch die Basilidianer (§ 16. 20). Es sind ferner bedeutende Stücke vorhanden, in welchen gar nicht von Lehren der Häretiker die Rede ist [4]). In § 8—15 haben wir durch *ἡμεῖς δὲ φαμέν* eingeleitete Erörterungen des Cl., welche nur in ihrem ersten Anfang gegen die valentinianische Behandlung des johanneischen Prologs gerichtet sind und durchweg die Denk- und Redeweise des Verfassers der Stromateis zeigen. Das Gleiche ist mit mehr oder weniger Bestimmtheit von epit. 18—20; 27; 66—74; 81—86, vielleicht auch von epit. 4. 5 zu behaupten. Alles aber, die eigenen Erörterungen des Cl. wie die von ihm referirten und kritisirten valentinianischen Sätze beziehen sich auf biblische Worte und Sachen. Sie sind

1) Str. II, 45; III, 26; (IV, 35); VII, 82; VII, 108; Hippol. ref. VII, 20.
2) Epit. 1; 3; 26 (hier Jo. 10, 7); 35 (Philipp. 2, 7).
3) Str. II, 36; II, 114; III, 59; IV, 89; VI, 52.
4) Bunsen hielt für Aeußerungen des Clemens selbst den letzten Satz von § 1, ferner § 8—15, einige Sätze aus § 17, ferner § 18—20.

in dieser Beziehung gleichartig mit den Ecl. proph. Nimmt man die beiden Gruppen von Excerpten zusammen und denkt sich die Lücken durch Gleichartiges ausgefüllt, so hat man jene str. IV, 1 angekündigt *κατ' ἐπιτομὴν γραφῶν ἔκθεσις*. Von Gen. 1 bis in die Apokalypse des Johannes und in die bedenklichsten Apokryphen hinein[1]) erstrecken sich diese biblisch theologischen Spaziergänge. Wenn Cl. in den Epitomae mehr, als für seinen Zweck dienlich scheint, von den Valentinianern redet, so werden auch in den Eclogae nicht selten Häretiker erwähnt und deren Schriftauslegungen kritisirt[2]). Es ist dem Cl. eben schon bei der kurzen Darlegung des Schriftinhalts, welche noch ein Bestandtheil der Stromateis werden sollte, so ergangen, wie er es für die von den Stromateis abgesonderte biblisch theologische Darstellung voraussah, daß er sich viel mit den verkehrten Schriftauffassungen der Häretiker zu schaffen machen werde[3]). Wenn trotzdem der Eindruck entsteht, daß in den Epitomae in einem unverhältnismäßigen Grade Häretiker zu Worte kommen, so ist erstlich zu bedenken, daß die vom Excerptor geschaffene Ueberschrift zur Unterschätzung der selbständigen Auslassungen des Cl. in diesen Auszügen verleitet, und zweitens, daß wir eben nur Excerpte vor uns haben, welche nach dem in der Ueberschrift bezeichneten Gesichtspunkt ausgewählt sind. Auch wenn wir die Epitomae ex Theodoto sammt den Eclogae proph. dem 8. Buch der Stromateis wieder zuweisen, haben wir noch nicht das ganze Buch. Alles zusammengerechnet, was wir davon besitzen, nimmt bei Sylburg nur $24^1/_2$ Seite ein, also beinah 6 Seiten weniger, als der durchschnittliche Umfang der einzelnen Stromateis beträgt, 14 Seiten weniger als das zu Anfang nicht einmal vollständige erste Buch (s. oben S. 115). Sehr Vieles kann also in dem 8. Buch noch gestanden haben, was wir nicht besitzen, und dessen Abwesenheit uns die erhaltenen Bruchstücke und insbesondre ihren Zusammenhang unter einander undeutlich macht.

Gegen diese Reconstruction des 8. Stromateus, welche in allem Wesentlichen nur Anerkennung der bisher überhörten

1) Die 1000 Jahre ecl. 57 aus Apoc. 20, 3—6; die Apokalypse des Petrus ecl. 41. 48. 49; die Predigt des Petrus ecl. 58; Henoch ecl. 2; das Egypterevangelium epit. 67 cf. str. III, 63 etc.

2) Ecl. proph. 25 Herakleon, § 38 Tatian, § 56 Hermogenes.

3) str. IV, 2 s. oben S. 46.

Ueberlieferung ist, kann man schwerlich einwenden, daß in diesen Bruchstücken, soweit sie sich auf biblische Materien beziehen, die Rücksicht auf Heiden und Juden fehle, welche man nach str. IV, 1 erwarten sollte. Aber wo wäre Cl. im ganzen Verlauf seiner Stromateis seinen Programmen und insbesondere den ausgesprochenen Zweckbestimmungen treu geblieben (oben S. 108 f.)? Doch wird man anerkennen müssen, daß diejenigen Abschnitte, in welchen Cl. selbst redet, durch vergleichsweise große Einfachheit und praktische Bedeutsamkeit für die in die Kirche erst Einzuführenden ausgezeichnet sind.

Der einzige Anknüpfungspunkt für die so lange beliebt gewesene Hypothese, daß die Epitomae und Eclogae Bestandtheile der Hypotyposen seien, liegt darin, daß ecl. 56 Pantänus genannt und ecl. 50 wahrscheinlich unter dem „Alten" gemeint ist. Nun hat Eusebius gerade von den Hypotyposen zweimal bemerkt, daß Cl. darin den Pantänus mit Nennung seines Namens erwähne und Schriftauffassungen desselben mittheile (hypotyp. 1. 2 oben S. 64 f.), und an der ersten der beiden Stellen (h. e. V, 11, 2), wo er dies bezeugt, hat er hinzugefügt, daß Cl. auf denselben Pantänus wahrscheinlich str. I, 11 in der namenlosen Aufzählung seiner Lehrer andeutend hinweise. Soll man daraus schließen, daß Eusebius im ganzen Werk der Stromateis nirgendwo und nur in den Hypotyposen den Namen des Pantänus gefunden habe, und daß also ecl. 56 zu den Hypotyposen gehören müsse? Jeder muß fühlen, daß den Bemerkungen des Eusebius die Kraft zu diesem Beweise abgeht. Er hat nicht einmal ausdrücklich gesagt, daß in keinem der 8 Stromateis der Name Pantänus vorkomme. Nur das ist gewiß, Eusebius hat an die einzige, ganz am Ende des weitläufigen Werks vorkommende Erwähnung des Pantänus nicht gedacht, als er so schrieb. Aber wer denkt jeder Zeit an Alles, was er einmal gelesen hat?

Daß die Epitomae und die Eclogae nicht zu den Hypotyposen gehören, ergibt sich aber nicht nur aus vorstehenden Beweisen für ihre Zugehörigkeit zu den Stromateis, sondern auch aus dem Charakter der Hypotyposen, wie er sich aus den Nachrichten derer, welche sie gelesen, und aus den sicheren Fragmenten dieses Werks zu erkennen gibt.

Anhangsweise muß hier eines Einfalls gedacht werden, der mich vor Jahren geneckt hat und verschwiegen worden wäre, wenn ich nicht kürzlich bemerkt hätte, daß schon Valesius ihn

mit großer Keckheit zu Eus. h. e. V, 11 vorgetragen hat. In dem Commentar des Victorinus zur Apokalypse wird nach beiden Recensionen, in welchen er vorliegt[1]), zur Erklärung der 4×6 Flügel der apokalyptischen Thiere am Throne Gottes und zugleich der 24 Aeltesten daselbst bemerkt: *Sunt autem libri veteris testamenti qui accipiuntur viginti quatuor, quos in epitomis Theodori invenies*[2]). Das erklärte Valesius für ein Citat aus den Epitomae ex Theodoto. Der Unterschied von *Theodoti* und *Theodori* hat allerdings nichts zu bedeuten (s. oben S. 125 f.). Es ist auch sehr denkbar, daß Clemens in diesem letzten Theil der Stromateis seiner kurzen Darlegung des Lehrinhalts der Bibel eine Aufzählung der kanonischen Bücher des A. T. vorausgeschickt hat. Es ist ferner sehr wahrscheinlich, daß der mehr griechisch als lateinisch gebildete Bischof von Pettau, welchen Hieronymus[3]) in dem Maße von Origenes abhängig fand, daß er ihn als Uebersetzer der exegetischen Werke des Origenes behandelt, auch die Werke des Cl. gekannt habe. Wir kennen auch keinen anderen Theodorus, welchen Victorinus oder sein Interpolator hier im Auge haben könnte. Aber in unseren Epitomae findet sich nicht, was Victorinus in den *epitomae Theodori* gelesen haben will, und Victorinus nennt nicht den Cl. Sollen wir annehmen, daß schon hundert Jahre nach Cl. dieser Theil seiner Stromateis im Auszug verbreitet war, und daß uns dieser Auszug nur in einer nochmals verkürzten Gestalt durch die florentiner Hs. erhalten ist? Unmöglich ist das nicht, aber sehr ungewiß. Hat aber Cl., wie sich unten im 3. Kapitel zeigen wird, die Stromateis in den Jahren 200–202 (203) geschrieben und ist er wegen der in Alexandrien wüthenden Christenver-

---

1) Es kann hier nicht über diesen dunklen Punkt gehandelt werden. Die mir bekannt gewordenen Erörterungen, namentlich die von Lücke, Einl. in die Offenbarung Joh. 2. Aufl. S. 972–982, schweben in der Luft, weil man die Editio princeps und den Prolog des Hieronymus nicht zu Rathe gezogen hat.

2) Die Editio princ. hinter Theophylacti enarrationes in quatuor prophetas ed. Jo. Lonicerus, Paris 1549, fol. 105b. Die davon unabhängige Ausgabe und abweichende Recension des Basilius Millanius, Bononiae 1558, kenne ich nur aus dem Abdruck bei Gallandi IV, 52–64 wo obige Worte p. 56 ebenso lauten, nur *recipiuntur* für *accipiuntur*.

3) contra Rufinum I, 2 (Vallarsi II, 549) cf. epist. 84, 7 ad Oceanum; ep. 61, 2 ad Vigilantium.

folgung 202 (203) von dort geflüchtet, so ist es allerdings wahrscheinlich, daß der mit str. VIII, 1 beginnende zweite Haupttheil der Stromateis in Folge dieser Katastrophe unvollendet blieb, und daß auch die überaus unsichere Ueberlieferung dessen, was Cl. noch von diesem Theil ausgearbeitet hat, mit diesem Ereignis in Zusammenhang steht.

II. Die Hypotyposen.

Der Titel, welchen Cl. diesem Werk gegeben hat, sagt so gut wie nichts über den Gegenstand desselben; denn *ὑποτυπώσεις* bezeichnet umrißartige, skizzenhafte Darstellungen von irgend etwas. Seine Stromateis nennt Cl. selbst mehrmals eine *ὑποτύπωσις*[1]), weil er auf Vollständigkeit und strengen Zusammenhang von vorneherein verzichtet, und weil er das in den Stromateis Dargebotene nur wie einen Schattenriß der ehemals von seinen Lehrern empfangenen lebensvollen Belehrungen betrachtet wissen will (str. I, 11—15). Der Alexandriner Theognostus um 280 schrieb ein aus 7 Büchern bestehendes Werk durchweg dogmatischen Inhalts unter dem Titel *ὑποτυπώσεις*[2]). Daß nach Photius (cod. 106) Theognost im Titel als „Alexandriner und Exeget“ bezeichnet war, darf uns nicht veranlassen, an ein vorwiegend exegetisches Werk zu denken. Das 1. Buch handelte vom Vater, das 2. vom Sohn, das 3. vom hl. Geist, das 4. von den Engeln, das 5. und 6. von der Menschwerdung, das 7. scheint eine Recapitulation der ganzen Dogmatik gewesen zu sein. Sextus Empiricus, der Zeitgenosse unseres Cl., betitelte seinen

1) str. I, 12; 15; IV, 2; VI, 2 (D. II, 11, 15; 13, 9; 315, 18; III, 122, 14). Auch paed. I, 95 bedeutet das Wort nichts Anderes, als daß Ezech. 18 eine andeutende Skizze des christlichen Lebenswandels enthalte. Der alte Irrthum, daß *ὑποτύπωσις* 1 Tim. 1, 16 cf. 2 Tim. 1, 13 Aufstellung eines Vorbildes und Unterweisung durch ein solches bedeute (cf. dagegen Hofmann, N. T. VI, 81 f.; 236 f.), hat vielleicht hier und da auf den späteren kirchlichen Sprachgebrauch eingewirkt. Daher mag es kommen, daß Rufinus, welcher das Wort regelmäßig durch *dispositiones* ungeschickt übersetzt, (h. e. II, 1. 9. 15; V, 11), einmal (h. e. VI, 13) bemerkt *ὑποτυπώσεων libri octo, quos nos possumus informationum vel dispositionum nominare.* Valesius zu Eus. V, 11 eignet sich dies *informationes* an und verdeutlicht es durch „institutiones“. Die einzig richtige Fassung vertritt Fabricius, bibl. gr. ed. Harles V, 529, wo er von Sextus Empiricus handelt.

2) S. die Zusammenstellung bei Routh, rel. s. (ed. 2) III, 407—422.

Abriß der skeptischen Philosophie *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων ἢ σκεπτικῶν ὑπομνημάτων βιβλία τρία.* Der Titel bezeichnet eben nur die Art der Behandlung. Auskunft über den Gegenstand, welchen Cl. unter diesem Titel behandelt hat, können uns nur die Fragmente und die Beschreibungen derer geben, welche das ganze Werk in Händen gehabt und wenigstens theilweise gelesen haben, das sind Eusebius und Photius[1]). Beide stimmen darin überein, daß die Hypotyposen ein exegetisches Werk gewesen seien, welches beide Testamente umfaßte. Wenn Photius sagt, Cl. erörtere darin einige Stellen des A. und des N. Testaments, so will das nichts anderes bedeuten, als wenn Photius im folgenden Relativsatz die Hypotyposen als eine summarische Auslegung beider Testamente bezeichnet[2]), oder wenn Eusebius kurzgefaßte Erklärungen der ganzen kanonischen Schrift als Inhalt angibt. Allerdings leitet Eusebius diese Beschreibung durch ein „kurz gesagt" ein; der nächste Eindruck ist trotzdem, daß Eusebius zu wissen meinte und sagen wollte, Cl. habe kein einziges Buch der Bibel gänzlich unberührt gelassen. Und dies um so mehr, da Eusebius hinzufügt, Cl. habe auch diejenigen Bücher nicht übergangen, deren Zugehörigkeit zum Kanon zur Zeit des Eusebius von der einen oder andern Seite noch angefochten wurde, nämlich den Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe, denjenigen des Barnabas und die dem Petrus zugeschriebene Apokalypse. Dagegen darf es nicht zu sehr ins Gewicht fallen, was Photius am Schluß seiner dogmatischen Kritik der Hypotyposen sagt: „Der ganze Zweck (der Hypotyposen) sind gewissermaßen Auslegungen der Bücher Genesis, Exodus, der Psalmen, der paulinischen und der katholischen Briefe und des Buchs Koheleth"[3]). Da hie-

1) Hieronymus (v. ill. 2. 8. 38 62; ep. 70 ad Magnum) gibt in Bezug auf Cl. nur wieder, was er aus Eusebius weiß, und dies theilweise recht ungenau, wovon unten im 3. Kap. dieses Abschnitts noch weiter zu handeln ist. Die unbestimmte Angabe oben S. 48 (XV Nr. 1) gibt kein Recht, dem Hieronymus eigene Kenntnis der Hypotyposen beizumessen. Ueber Cassiodor s. weiter unten. Die Stellen des Eusebius und des Photius s. oben S. 64—66.

2) Oben S. 65 Nr. 4. Ich beziehe *ὧν* nicht auf *ῥητῶν τινων*, wodurch sich eine Tautologie ergäbe, sondern auf *παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς.*

3) So nach der LA. *ἐκκλησιαστοῦ*, welche allein glaubwürdig ist; denn den Namen *ἐκκλησιαστικός* führte nur bei den Lateinern, nie bei den Griechen das Buch des Jesus Sirach.

durch nicht der Inhalt, sondern der Hauptzweck der Hypotyposen angegeben sein soll, so kann auch die Aufzählung der darin behandelten biblischen Bücher nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen. Es fehlen wenigstens zwei von Eusebius ausdrücklich genannte Apokrypha. Andrerseits ist auch nicht daran zu denken, daß Photius ein unvollständiges Exemplar gehabt habe[1]). Er gibt ja die Zahl der 8 Bücher ebenso wie Eusebius an, und die von ihm namhaft gemachten biblischen Schriften hat Cl., wie sich zeigen wird, theils im 1., theils im 7. Buch der Hypotyposen behandelt. Photius wird also, wo er den Hauptzweck der Hypotyposen angibt, diejenigen biblischen Bücher aufgezählt haben, deren Auslegung ihm beim Durchlesen oder Durchblättern des Buchs am meisten in die Augen fiel, also auch wohl den breitesten Raum einnahm.

Die Excerpte aus den Hypot., welche Eusebius mittheilt, betreffen eben darum, weil sie der Kirchenhistoriker ausgezogen hat, die Geschichte der apostolischen Persönlichkeiten und Schriften, ohne daß doch irgend eine Schwierigkeit entstünde, sie als Bestandtheile eines biblischen Commentars zu denken (frg. 10. 14—17. 19. 20). Das Gleiche gilt von den Lehrsätzen, die Photius in seiner dogmatischen Kritik aufzählt, und dem einzigen wörtlich von Photius mitgetheilten Fragment. Dem exegetischen Charakter der Hypot. widerspricht es selbstverständlich auch nicht, wenn Cl. nach Eusebius (frg. 1) Schriftauffassungen und sonstige Ueberlieferungen seines Lehrers Pantaenus darin niedergelegt hat; und es ist nur aus der vorgefaßten Meinung, daß die Epitomae ex Theodoto zu den Hypot. gehören, zu erklären, daß R. Simon sich daraufhin von den Hypot. die Vorstellung bildete, sie seien wesentlich nichts anderes als eine Sammlung von Excerpten aus älteren Schriftstellern gewesen, unter welchen einige Häretiker sich befunden[2]).

Sind nun die Hypot. ein kurzgefaßter Commentar zur gesammten Bibel gewesen, so kann auch kaum zweifelhaft sein, wie sie sich zu den str. IV, 1–3 im voraus entwickelten literarischen Plänen verhalten. Sie können nicht die Erfüllung jenes Versprechens einer *κατ᾽ ἐπιτομὴν γραφῶν ἔκθεσις* sein,

1) Zu dieser Annahme neigte le Nourry col. 1328; zuversichtlich sprach sie Reinkens, de Clem Al. p. 266 aus.

2) Histoire des princ. commentat. du N. T. 1693 p. 18.

welche einen Bestandtheil der Stromateis bilden sollte[1]) und wirklich im 8. Stromateus, wir wissen nicht wie vollständig, gegeben worden ist. Aber Cl. hatte außerdem auch noch in Absicht, nach Vollendung der Stromateis, eine der Reihenfolge der biblischen Bücher sich anschließende Darstellung der darin enthaltenen Offenbarung zu geben d. i. das Buch *περὶ προφητείας*, wovon oben S. 45 f. gehandelt wurde. Nicht gerade dieser mehrmals von Cl. angekündigte Titel, wohl aber die Beschreibung dessen, was er unter diesem Titel zu geben beabsichtigte, berührt sich sehr nahe mit Zweck und Inhalt der Hypot. Nur muß man in Anschlag bringen, daß das Bild der später zu schreibenden Bücher damals noch ein ziemlich unbestimmtes war, und daß Cl. niemals seine Programme pünktlich ausgeführt hat. Wenn Eusebius den Cl. richtig dahin verstanden hat, daß er eine Auslegung der Genesis versprochen habe (s. oben S. 45), so würde auch dies Versprechen in den Hypot. seine Erfüllung gefunden haben.

Die Form der Auslegung kann man im allgemeinen aus den durch Oecumenius aufbewahrten Fragmenten (frg. 7—9. 13. 21—27) erkennen. Ein einzelner Satz oder Satztheil der biblischen Schriften wird vorgeführt und durch eine kurze, häufig mit einem *τουτέστιν* eingeleitete Bemerkung erläutert. Es sind Scholien zu ausgewählten Sprüchen. Letzteres ergibt sich als selbstverständlich schon aus der Vergleichung des Umfangs der biblischen Schriften, welche Cl. in den Hypot. behandelt haben soll, mit dem Umfang dieser selbst, wenn man sich die 8 Bücher der Hypot. etwa ebensogroß vorstellt wie die 8 Stromateis. Ebendies besagt aber auch der Titel „Skizzen“ und wird bestätigt durch die Beschreibungen des Eusebius und des Photius. Die Hypot. waren demnach ein Commentar nicht in der Art derjenigen des Origenes zu Matthaeus oder Johannes, sondern bei der ganzen schriftstellerischen Art des Cl. ist es beinah selbstverständlich, daß er sich auch in den Hypot. hier und da eine weitläufigere dogmatische oder historische Erörterung oder Abschweifung erlaubt hat.

Den gleichen Charakter tragen aber auch die lateinischen *Adumbrationes in epistolas catholicas*, deren Zugehörigkeit zu

1) str. IV, 1, worauf Reinkens p. 267 vermuthend hinwies, s. dagegen oben S. 4 und 11.

den Hypot. ebenso oft beanstandet, als behauptet worden ist[1]). Sie allein können uns, wenn sie echt sind, ein anschauliches Bild von dem ganzen Werk geben. Geht man bei deren Untersuchung von den oben S. 11 ff. besprochenen und meiner Recension des Textes zu Grunde liegenden Hss. und von den Catenen aus, welche Bruchstücke von Cl. enthalten sollen, so wird man sofort auf Cassiodor's Beschreibung der von ihm für die Mönche von Vivarium beschafften exegetischen Hilfsmittel zu den katholischen Briefen hingewiesen[2]). Cassiodorius[3]) nennt zuerst die Auslegung des Cl. zu einigen Stücken der kanonischen d. h. katholischen Briefe, nämlich zu I Petri, I und II Joannis und Jacobi. Darauf erwähnt er eine Erklärung des Jacobus von Augustin, hierauf den Commentar des Didymus zu den 7 kanonischen d. h. katholischen Briefen, endlich 10 Sermone des

---

1) Bellarmin (de scriptor. eccl. Lugd. 1663 p. 69) hielt die Frage, ob dies der von Cassiodorius erwähnte Commentar des Cl. zu den kathol. Briefen sei, für schwierig. Sehr entschieden sprach sich gegen die Zugehörigkeit der Adumbr. zu den Hypotyposen R. Simon, hist. des princ. commentateurs du N. T. (1693) p. 18 aus. Die Gründe, durch welche sich le Nourry col. 1318—1320 bestimmen ließ, sie dem Cl. abzusprechen und von dem durch Cassiodorius übersetzten Werk zu unterscheiden, erklärte Fabricius bibl. gr. VII, 131 für unerheblich, Reinkens p. 270 dagegen fand sie so scharfsinnig, daß ein weiterer Beweis der Unechtheit überflüssig zu sein schien. Fell, Ittig, Bunsen haben die Adumbrationes als ein in Cassiodor's Auftrag übersetztes Bruchstück der Hypotyposen drucken lassen. Westcott (Dict. of Christ. Biogr. I, 564) spricht sich zwar für die Zugehörigkeit zu den Hypotyposen aus, vermuthet aber, daß diese gedruckten Scholien doch nur aus einer Catene excerpirt seien. Eine Untersuchung der Sache vermisse ich in der mir zugänglichen Literatur.

2) Cassiod. instit. div. literar. c. 8 (Opp. ed. Garetius, Rotomagi 1679, tom. II, 543). Nachdem von den Commentaren zu den paulinischen Briefen und dem Hebräerbrief gehandelt ist, heißt es: *In epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur, id est in epistola sancti Petri prima, sancti Joannis prima et secunda et Jacobi quaedam Attico sermone declaravit. Ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute locutus est, quae nos ita transferri fecimus in Latinum, ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior potuisset hauriri.*

3) Diese Form des Namens statt Cassiodorus scheint sich noch immer nicht einbürgern zu wollen trotz der Erinnerungen von Sc. Maffei in seiner Ausgabe der Complexiones (Florentiae 1721) Proleg. p. 45; A. Franz, M. Aurelius Cassiodorius Senator (Breslau 1872) S. 1 u. A.

Augustinus über den ersten Johannesbrief. Dieselben drei Autoren sind in dem Generaltitel des cod. L zusammengestellt und nur um ein unbestimmtes *et ceteri* vermehrt (oben S. 11); dieselben findet man im Prolog der florentiner Catene (oben S. 14), und nur der spätere Beda ist ihnen beigesellt. In L und M folgt auf die Adumbrationes des Cl. der Commentar des Didymus, in M sind außerdem Schriften des Beda, darunter seine Auslegung der katholischen Briefe enthalten, eine Verbindung, welche also auf dieselbe Fortbildung der durch Cassiodor begründeten Tradition hinweist, wie die florentiner Catene. Cassiodor's Charakteristik des Didymus kehrt wörtlich wieder in M (oben S. 13 Anm. 3); und es ist längst anerkannt, daß wir in dem, wahrscheinlich nach M hergestellten Druck des Didymus von 1575 nicht irgend eine andere, sondern die in Cassiodor's Auftrag angefertigte lateinische Uebersetzung besitzen[1]). So scheint das gleiche Urtheil über die immer nur in Verbindung mit Didymus vorkommenden Adumbr. sich von selbst zu verstehen. Den einzigen Anstoß gewährt, daß Cassiodorius den Judas übergeht, welcher in den Adumbr. zwischen I Petri und I Joannis steht und dagegen den Jacobus am Schluß beifügt, welcher in den bisher bekannt gewordenen Hss. der Adumbr. fehlt und, da in diesen sofort Didymus auf die clementinische Auslegung von 2 Joannis folgt, von jeher gefehlt zu haben scheint. Aber die Vermuthung[2]), daß Cassiodorius, welcher ja die Uebersetzung nicht selbst angefertigt hat[3]), und welcher

---

1) Cf. Fr. Luecke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae, Gottingae 1829–32, abgedruckt in Migne, ser. gr. 39 col. 1731 sqq. Es lag zuweit ab von meinen Studien, die Hss. der Adumbrationes (LM) auch für den Commentar des Didymus zu verwerthen.

2) Schon de la Bigne setzt sie voraus, indem er die Worte Cassiodor's seinem Druck der Adumbr. voraufschickte. Ausgesprochen wurde sie von Fell (bei Potter p. 1006), von Ittig in der Vorrede zum Supplementum, unter den Neueren z. B. von Lightfoot, Galatians p. 201. Die Möglichkeit bleibt dabei offen, daß Cassiodor auch eine Erklärung des Jacobus vorfand und übersetzen ließ, welche jetzt verloren ist, und daß er den Judasbrief zu nennen vergessen hat.

3) Cass. hat den Uebersetzer in diesem Falle nicht genannt. Vorher wird Mutianus als Uebersetzer der Homilien des Chrysostomus über den Hebräerbrief, nachher der Presbyter Epiphanius als Uebersetzer des Didymus genannt. Beide werden hier und Epiphanius wiederholt mit ehrenvollen Prädicaten belegt. Der Uebersetzer des Cl. bekommt weder Namen

auch vielleicht bei Ausarbeitung seiner Institutio nicht den betreffenden Codex aufgeschlagen hat, durch einen Fehler des Gedächtnisses oder der Feder *Jacobi* statt *Judae* geschrieben habe, ist so einleuchtend, daß sie eben nur wiederholt zu werden braucht. Man müßte sonst annehmen, was doch ganz unannehmbar ist, daß Jemand aus der in Cassiodor's Auftrag angefertigten Uebersetzung nachmals die Erklärung des Jacobus beseitigt und man weiß nicht woher eine kurze Auslegung des Judasbriefs genommen und eingeschoben hätte. Eine oberflächliche Vergleichung der Adumbr. zum Judasbrief mit den übrigen Theilen zeigt aber ganz den gleichen Charakter der Theologie, der Auslegungsweise, des Stils. Auch die Vermuthung, daß unsere Adumbr. nur ein Excerpt aus der cassiodorischen Version oder eine aus Catenen geschöpfte Compilation seien[1]), läßt sich nicht halten. Was Cassiodorius übersetzen ließ, war nach seiner ausdrücklichen Bemerkung nicht eine zusammenhängende Auslegung des gesammten Textes der von ihm aufgezählten Briefe, sondern Erklärung einzelner Stellen (*quaedam*) in denselben. Wenn der Mangel an Zusammenhang hier und da ein wenig zu arg erscheint, um das Werk, wie es vorliegt, als Uebersetzung eines alten griechischen Commentars erscheinen zu lassen, so gibt hier Cassiodorius wiederum selbst die authentische Erklärung. Er hat es mit diesem Commentar nicht so gemacht, wie mit denjenigen des Origenes, an deren Rand er durch das Wort ἄχρηστα die dogmatisch gefährlichen Stellen bezeichnet hatte (instit. div. lit. c. 1 p. 540). Vielmehr hat er dafür gesorgt, daß derartige Stellen im Commentar des Cl. vom Uebersetzer von vorneherein gar nicht in die Uebersetzung aufgenommen wurden. Da er nur dies sagt und nichts von einer orthodoxen Ausfüllung der dadurch entstandenen Lücken zu melden hat, so ist ja selbstverständlich, daß man an mehr als einer Stelle den Eindruck empfängt, hier sei der Faden abgerissen.

Cassiodorius scheint zu keinen andern Büchern der Bibel Auslegungen des Cl. gehabt zu haben, als zu den genannten

---

noch Ehrentitel. Es wird eine untergeordnete Persönlichkeit gewesen sein, und allzugut hat er seine Sache nicht gemacht.

1) So z. B. Westcott, Dict. of Chr. Biogr. I, 564. Aehnlich scheint sich Lücke, Joh. Schr. (2. Aufl.) III, S. 77 die Sache gedacht zu haben.

Briefen; er deutet auch nicht an, daß das, was er übersetzen ließ, Bestandtheil eines größeren Werkes sei. Aber eine Kunde von den Hypotyposen hat er doch gehabt. Nachdem er in der Vorrede (p. 538) gesagt, daß man, soweit es einem die Sprachkenntnis gestatte, überall da, wo die lateinischen Ausleger die nöthige Sorgfalt vermissen lassen, zu den griechischen Exegeten seine Zuflucht nehmen solle, fährt er fort: *Ferunt itaque scripturas divinas veteris novique testamenti ab ipso principio usque ad finem graeco sermone declarasse Clementem Alexandrinum cognomento Stromateum, et Cyrillum eiusdem civitatis episcopum et Joannem Chrysostomum, Gregorium et Basilium necnon et alios studiosissimos viros quos Graecia facunda concelebrat.* Er schweigt hier noch von dem allerfruchtbarsten Exegeten Origenes und nennt statt dessen neben Cl. lauter Solche, von denen doch mit viel weniger Recht gesagt werden konnte, daß sie die ganze Bibel von Anfang bis zu Ende commentirt haben. Es ist auch kaum denkbar, daß er den Cl. an die Spitze dieser Reihe gestellt haben sollte, wenn er von ihm nicht mehr gewußt hätte, als dass er 4 der katholischen Briefe ausgelegt habe. Das allein Wahrscheinliche ist, daß er von den Hypot. als einem die ganze Bibel umfassenden Commentar gehört hat, und daß seine Aussage dem zuerst genannten Cl. in erster Linie und in vollem Sinne, den weiterhin Angeschlossenen nur einigermaßen auch gelten soll. Aber nur gehört hat er davon, vielleicht durch jenen blinden Novatianer Eusebius aus Asien, der ihn mit vielen bis dahin ihm unbekannten Büchern bekannt gemacht hat[1]). Hätte er die Hypot. selbst gehabt, so müßte man nach der hervorragenden Stellung, die er dem Cl. in der Vorrede anweist, erwarten, daß er ihn an mehreren Stellen wieder erwähnte, besonders da wo er über Mangel an exegetischen Hilfsmitteln klagt. Was er aber von Cl. gehabt und durch Uebersetzung den Lateinern zugänglich gemacht hat, kann nur ein Theil der Hypot. sein, wenn es überhaupt von Cl. herrührt. Denn in den Hypot. hat Cl. „die katholischen Briefe" ausgelegt, und daß er daneben noch einen besonderen Commentar über dieselben Briefe geschrieben haben sollte, ist nicht denkbar. Wenn Cassiodorius diese Stücke nicht als einen Theil der Hypot. be-

1) instit. div. lit. 5 p. 542: *cuius etiam instructione commonitus multos codices antiquos reperi, qui apud me habebantur incogniti.*

zeichnet hat, so tritt in diese Lücke der Ueberlieferung die älteste Hs. der Adumbr. ergänzend ein. Der Titel *Ex opere Clementis Alexandrini cuius titulus est περὶ ὑποτυπώσεων, de scriptionibus adumbratis*[1]), kann ja nicht aus dem Titel der jüngeren Hs. *Incipiunt adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas* entstanden sein, sondern nur umgekehrt. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß jener von der Hand des Uebersetzers selbst herrührt. Daß aber diese Ueberlieferung eine irrige sei, wird Niemand beweisen können. Die Form der Auslegung entspricht den griechischen Fragmenten und den Beschreibungen. Die Uebereinstimmung der Ideen mit den zweifellos echten Schriften des Cl. wird schon aus meinen Anmerkungen S. 93 ff. sattsam erhellen. Und, um das Beste zuletzt zu nennen, ein unter dem Namen des Cl. auf uns gekommenes griechisches Fragment hat sich als das Original eines Satzes der Adumbr. herausgestellt (oben S. 89).

Es ist vielleicht überflüssig, die Frage noch zu erörtern, ob die uns erhaltenen griechischen und lateinischen Bruchstücke der Hypot. sei es in orthodoxem, sei es in häretischem Sinne interpolirt worden sind. Ersteres könnte in Cassiodor's Auftrag den Adumbr. widerfahren sein. Aber wahrscheinlich ist das durchaus nicht. Denn erstlich hatte Cassiodorius kein Interesse, das zu verheimlichen; und er spricht nur von Ausmerzungen, nicht von Ergänzungen. Zweitens zeigen die Adumbr. noch soviel der späteren Orthodoxie Fremdes, daß vielmehr zu urtheilen ist, die von Cassiodorius angeordnete Säuberung sei eine sehr wenig gründliche gewesen. Drittens ist nichts in den Adumbr. enthalten, wovon mit einiger Sicherheit verneint werden dürfte, daß Cl. es geschrieben haben könne. Am ersten noch könnte ein kritisches Auge an den Erörterungen zu 1 Jo. 1, 1 haften. Cl. will zeigen, daß das unbestimmte ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς auf den persönlichen Logos zu beziehen, nach Ev. Jo. 1, 1 zu erklären und als Zeugnis für die Ewigkeit des Sohnes zu verwerthen sei. Der wichtigste Satz (p. 87) wird griechisch etwa so gelautet haben: τὸ γὰρ „ἦν" ῥῆμα ἀϊδιότητός ἐστι δηλωτικόν,

1) S. oben S. 79 nebst Anm. Die Trennung von *descriptionibus* in zwei Wörter ist ebenso unbedenklich wie die Trennung von *devinculis* p. 84, und ist nothwendig, weil ein Dativ oder Ablativ nicht von *cuius titulus est* abhängen kann. Es soll *de* vielmehr Uebersetzung von περί sein.

ἀρχὴν οὐκ ἐχούσης· καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ λόγος, τουτέστιν ὁ υἱὸς, ὃς καθ' ὁμοιότητα τῆς οὐσίας ἓν συνυπάρχει τῷ πατρί, ἀϊδιός ἐστι καὶ ἀπρόϊτος. Die Betonung der gleichen Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater ist dem Cl. nicht fremd[1]) und wie die Behauptung der specifischen Zusammengehörigkeit von Sohn und Geist mit dem Vater sich mit den stärksten subordinatianischen Ausdrücken vertrage, zeigte sich S. 98 Anm. 25. Selbst wenn statt des von mir gewählten Ausdrucks *κατὰ τὸ ὁμοούσιον* als Grundlage von *secundum aequalitatem substantiae*[2]) anzunehmen wäre, würde daraus nichts gegen die clementinische Herkunft des Satzes folgen. Der schon von den Gnostikern oft gebrauchte Ausdruck, ist auch dem Cl. geläufig, und indem er es als eine blasphemische Thorheit abweist, uns Menschen als einen Theil von Gott oder wesenseins mit Gott zu bezeichnen, da wir keine natürliche Verwandtschaft mit Gott haben[3]), ist schon indirect gesagt, daß solches vom Sohne Gottes gesagt werden kann; zumal wenn man den Zusammenhang erwägt, in welchem es gesagt ist. Es handelt sich um die Herablassung des Logos und des durch ihn sich offenbarenden Erlösergottes bis zu dem Wort: „Was ihr Einem dieser Geringsten gethan, habt ihr mir gethan". Was der Mensch in natürlichem Wohlwollen und Verwandtschaftsgefühl dem Nächsten erweist, bezieht der in Christus erschienene Gott auf sich, der doch keine Verwandtschaft mit uns hat, nicht *ὁμοούσιος* mit uns ist (str. II, 73–75). Der

1) Cf. oben S. 97 Anm. 23. Er nennt str. VII, 2 (cf. 6) den Sohn *τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων*, während doch diese Attribute sonst Gott zukommen str. IV, 162; V, 141.

2) Aehnlich sagt er oben S. 86, 11 von den Engeln im Verhältnis zu Gott *propter aequalitatem et similitudinem.*

3) str. II, 74 *ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν . . . εἰ μήτις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν.* Diese Stelle ist sehr bezeichnend für den ursprünglichen Sinn des Begriffs, worüber ich in meinem Marcellus von Ancyra S. 11—32, wie es scheint, vergeblich gehandelt habe. Auf das apokryphe Citat aus der Schrift des Cl. *περὶ προνοίας* oben S. 39 f. Anm. 1 ist nichts zu gründen. Wohl aber darf daran erinnert werden, daß etwa 50 Jahre nach Abfassung der Hypotyposen Dionysius von Alexandrien den Ausdruck sofort sich aneignete, sowie er bei ihm vermißt worden war (Athan. de sententia Dionysii c. 18; de decr. synodi Nic. 25; de synodis c. 44 Montfaucon I, 230 255. 758). Er wurde damals in Egypten schon als Zeichen der Orthodoxie verlangt, und Origenes hat ihn aus freien Stücken gebraucht (frg. in epist. ad Hebr.).

Begriff ὁμοούσιος hat mit der Frage, ob Subordination des Sohnes zu lehren sei, von Haus aus gar nichts zu schaffen[1]). Es wird also mit Gleichmuth abzuwarten sein, ob Jemand etwas von orthodoxen Interpolationen in den Adumbr. finden wird.

Alt aber ist die Klage, daß böse Häretiker die Werke des ehrwürdigen alten Meisters und besonders die Hypotyposen desselben durch ihre Interpolationen geschändet haben. Um seine Meinung *de adulteratione librorum Origenis* durch Analogien zu bestätigen, berief sich Rufinus unter anderm auch darauf, daß der alexandrinische Cl., welcher sich fast in allen seinen Schriften zu der gleich ewigen Trinität bekenne, an einigen Stellen vom Sohne Gottes als einem Geschöpf rede[2]). Diese Stellen können nur von Häretikern interpolirt sein. Wenn die Schriften des Cl. in dem ersten „Index librorum prohibitorum", dem Decret des Gelasius[3]), verurtheilt worden sind, so wird sich schwerlich ausmachen lassen, ob nur die Thatsache, welche Rufinus bezeugt, oder auch sein bedenklicher Erklärungsversuch die Grundlage des Urtheils bildete. Cassiodorius war verständig genug, dem Cl. selbst manche unvorsichtige, der später entwickelten Orthodoxie anstößige Bemerkung zuzutrauen, und hatte kein Hehl daraus, daß er echte Sätze des Cl. gestrichen habe, um die Lectüre seiner Auslegung der katholischen Briefe unanstößig zu machen. Das genügte dem Schreiber der Hs. von Laon nicht mehr. Da inzwischen auch Didymus in Rom wie in Konstantinopel als Origenist verdammt war[4]), mußte der Leser gewarnt

---

1) Cf. z. B. Clem. homil. XX, 7 ὁμοούσιον . . . ἰσοδύναμον δ' οὔ.

2) Rufini epilogus in apolog. Pamphili (Migne ser. gr. 17 col. 621): *Clemens quoque alius, Alexandrinus presbyter et magister illius ecclesiae, in omnibus pene libris suis trinitatis gloriam atque aeternitatem unam eamdemque designat, et interdum invenimus aliqua in libris eius capitula, in quibus filium dei creaturam dicit. Numquid credibile est de tanto viro, tam in omnibus catholico, tam erudito, ut vel sibi contraria senserit, vel ea quae de deo non dicam credere, sed vel audire quidem impium est, scripta reliquerit?* Hiegegen polemisirt Hieronymus c. Ruf. II, 17 (Vallarsi II, 508).

3) Epistolae pontif. Rom. ed. A. Thiel I, 467: *opuscula alterius Clementis Alexandrini apocrypha.* Das im Zusammenhang des Decrets unvorbereitete *alterius* erinnert an Rufinus, welcher im Gegensatz zu dem vorher erwähnten Clemens Romanus den Alexandrinus als einen *alius* bezeichnet hatte.

4) Cf. Lücke bei Migne 39 col. 1736.

werden: *caute lege et intellege, quia expulsi sunt de Roma.* Im Orient, wo man die Schriften des Cl. viel genauer kannte, erhielt sich sein Ansehn als eines rechtgläubigen Lehrers sehr lange. Er war ja kein Schüler, sondern ein Lehrer des Origenes. Seine Gelehrsamkeit und besonders seine Versuche, dogmatische Begriffe in philosophischer Art zu definiren imponirten so sehr, daß er noch im 7. Jahrhundert als eine fast canonisirte Auctorität galt[1]). Aber ganz verschont konnte er nicht bleiben von den Angriffen auf die Theologie seines großen Schülers. Die Vertheidiger des Origenes sorgten selbst dafür, indem sie zur Entlastung des Origenes sich unter anderem auch auf das Zeugnis, vielleicht auch auf verwandte Lehraussagen des Cl. beriefen[2]). Es ist begreiflich, daß, wie eine räthselhafte Nachricht bei Georgius Hamartolus lautet, einem der Väter durch Offenbarung das Geheimnis enthüllt wurde, schon Cl. sei ein Origenist gewesen[3]) Selbst die egyptische Kirche gewöhnte sich daran, den Clemens mit Origenes und Arius als Ketzer zusammenstellen zu hören[4]). Da nun aber daneben die seit Jahrhunderten fortgepflanzte Verehrung für Cl. als einen alten Zeugen der Orthodoxie nicht sofort aufgegeben werden konnte, so war es verzeihlich, daß Photius nach Aufzählung aller gräulichen Ketzereien, die er in den Hypot. gefunden, schließlich die Vermuthung hin-

---

1) S. die Citate aus Maximus Confessor, Anastasius Sinaita unter Nr. X S. 39 ff. Auch die Hypotyposen citirte Maximus unbedenklich (frg. 18 S. 74 cf. frg 28 S 77). Für die ältere Zeit ist besonders bemerkenswerth, daß die Lehrer der entgegengesetzten Richtungen wie Cyrillus und Theodoretus in seinem Lobe übereinstimmen. S die Citate zu protr. 44. 45; str. I, 75; III, 27 oben S. 17. 22. 23. Speciell auf die Hypotyposen mag es sich beziehen, wenn Socrates h. e. II, 35 dem Aetius den Vorwurf macht, daß er die alten Ausleger der *χριστιανικὰ λόγια*, den Clemens, Africanus und Origenes nicht studirt habe.

2) Von einer anonymen Apologie für Origenes sagt Photius cod. 117: *ὁ δὲ τοῦ συγγράμματος πατὴρ μάρτυρας ὑπὲρ Ὠριγένους τε καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων Διονύσιον προκομίζει τὸν Ἀλεξανδρείας, Δημήτριόν τε καὶ Κλήμεντα καὶ ἑτέρους πλείους.* Clemens hat nicht nur den jungen Origenes unterrichtet, sondern auch noch später seinem Freunde Alexander Rühmliches über ihn berichtet Eus. h. e. VI, 14, 8.

3) Migne 110 col. 84 *Κλήμης δὲ ὁ στρωματεὺς Ὠριγενιαστὴς ὤν, ὥς τινι πατέρων ἀπεκαλύφθη, μὴ ἐν κολάσει Ἰουδαῖος.* Letzteres in Gegensatz zu dem vorher erwähnten Josephus.

4) Das Synaxarium der coptischen Christen, übersetzt von Wüstenfeld S. 67 f. Bischof Demetrius soll diese drei excommunicirt haben.

warf, es sei auch vielleicht nicht Cl. selbst, sondern irgend ein Anderer, der unter seiner Maske diese zahllosen Lästerungen niedergeschrieben habe. Photius spricht nicht von Interpolationen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern neigt offenbar zu der Annahme, daß die Hypot. überhaupt kein echtes Werk des Cl. seien. Von dem Ganzen spricht er verächtlich; der Mangel an Ordnung, die häufigen Wiederholungen, die Unvollständigkeit der Auslegung, welche sich nur auf einzelne, herausgegriffene Bibelsprüche erstreckte, das alles kommt hinzu zu den haarsträubenden Ketzereien, um die Vermuthung, daß das Ganze nicht von dem berühmten Cl. herrühre, zu rechtfertigen. Aber wie schüchtern und beiläufig wagt sich diese Vermuthung hervor! Photius selbst verkennt nicht, daß auch in den Stromateis die Ordnung nicht gerade die beste, und daß auch dort manches „Ungesunde" zu finden sei (cod. 111). Er weiß von dem großen Werk nichts Rühmliches zu sagen; nur am Pädagogus und Protrepticus hat er eine ungetrübte Freude.

Es ist befremdend, daß es daraufhin hat Tradition werden können, Photius habe ein von Häretikern interpolirtes Exemplar der Hypot. gehabt [1]). Photius zählt unter den angeblichen Ketzereien Lehrsätze auf, welche Cl. mit vielen anderen Alten nachweislich wirklich gelehrt hat; und wenn wir das nicht von allen diesen „Blasphemien" nachweisen können, so ist das ja nicht zu verwundern. Wir besitzen eben nur Bruchstücke der Hypot., und Zweck und Anlage der vollständig erhaltenen Schriften des Cl. schlossen ein tieferes Eingehn auf die schwierigeren Fragen theologischer Speculation und ein offenes Auskramen gewagter Behauptungen aus. In den Hypot. soll nach Photius die Ewigkeit der Materie und eine Ideenlehre aus gewissen Bibelsprüchen entwickelt sein. Dem widerspricht es nicht, daß Cl. die Lehre von der Unerzeugtheit der Welt ablehnt (str. VI, 147). Die Frage, ob die Welt aus einer zu Grunde liegenden Materie oder aus dem nichts geschaffen sei, behandelt er als eine offene (str. II, 74); und er freut sich der wesentlichen Uebereinstimmung zwischen Plato und Moses in Bezug auf die Schöpfung (str. V, 82). Auch für die platonische Ideenlehre sucht er Anknüpfung in der Schrift, ohne sie zu corrigiren (str. V, 73. 94 cf. IV, 155). Nach Photius soll Cl. den Sohn

1) le Nourry col. 1328; Reinkens p. 266.

zum Geschöpf herabziehen, und eben dies war für Rufin der entscheidende Grund für seine Behauptung, daß die Schriften des Cl. von Häretikern interpolirt seien. Es zeigte sich schon oben S. 98 Anm. 25, daß sich das wörtlich nicht nur in den Hypot., sondern auch sonst bei Cl. findet. Gegen Seelenwanderung, die nach Photius in den Hypot. gelehrt sein soll, hat sich freilich Cl. erklärt, indem er die Präexistenz der menschlichen Seele bestreitet[1]). Aber er scheint doch die Frage sehr der Erwägung werth gefunden zu haben (str. IV, 85 cf. VI, 35). Wie leicht konnte jene Lehre von der fortschreitenden Metamorphose innerhalb der Reihe der vernunftbegabten Wesen (oben S. 98) dahin misverstanden werden[2]). Daß vor Adam viele Welten existirt haben, kann man in den sonstigen Schriften des Cl. nicht bestimmt nachweisen; aber er weist doch da, wo er von der Vielheit der Himmel nach Paulus und Plato geredet hat, sehr bedeutsam auf die Stelle im Brief des römischen Clemens hin, wo von einer Vielheit der Welten jenseits des Oceans gesagt sei (str. V, 80). Wie er sich die Erschaffung Evas aus Adam gedacht, hat er in den Stromateis nicht gesagt, da er immer auf spätere Behandlung der Welt- und Menschenschöpfung verweist. Die Beziehung von Gen. 6 auf fleischliche Vermischung von Engeln und Weibern hat Cl. wie so viele andere Lehrer der alten Kirche wirklich vorgetragen[3]).

---

1) Oben S. 93 Anm. 3.

2) Noch Fr. Nitzsch, Dogmengesch. I, 349 findet es unter Berufung auf str. VI p. 808 Potter wahrscheinlich, daß Cl. die Präexistenz der Seele lehre.

3) Str. III, 59; V, 10; VII, 46 cf. Forsch. II, 301 f. Sehr bemerkenswerth ist aber, daß Cl. 1 Cor. 11, 10 nicht darnach auslegt, sondern unter den Engeln dort Menschen versteht. Wenn auch hypot. frg. 7 oben S. 66 das Wort ἄνδρας, welches z. B. Morellus in der Uebersetzung supplirt, im Text nicht steht, so ist es doch zweifellos zu ergänzen. Den wirklichen und im Himmel befindlichen Engeln werden nicht die abtrünnigen Engel gegenübergestellt, sondern „gerechte und tugendhafte“ Menschen, welche nur uneigentlich Engel heißen, aber zur Unzucht verführt werden könnten. Das φησί im Munde des Cl. (s. auch S. 67 vor Anm. 4) bezieht sich auf Paulus: „Engel nennt er“ etc. Cf. hiezu (Engel-Menschen) Theophilus Forsch. II, 64, 16; Tertull. adv. Jud. 9 (Oehler II, 725) und in Bezug auf Cl. selbst oben S. 98. — Eine andere Stelle, wo Cl. über 1 Cor. 11, 10 gehandelt hätte, finde ich nicht. Die Valentinianer in Epit. ex Theod. 44 verstanden dort wirkliche „männliche Engel“, vor denen sich auch die Sophia schamhaft verhüllt habe.

Die doketische Christologie, welche Photius rügt, hat auch in dem in Cassiodor's Auftrag übersetzten Theil der Hypot. trotz dessen Purification ihre deutliche Spur zurückgelassen, und diese ist nicht ohne Analogie in den übrigen Werken des Cl. (s. oben S. 97 Anm. 22). Was endlich die Unterscheidung des Logos-Sohnes von dem eigentlichen Logos des Vaters anlangt, welche Photius durch ein wörtliches Citat aus den Hypot. belegt, so ist schon der Ausdruck der Stelle echt clementinisch. Das *λέγεται . . . ὁμονύμως* ist ganz das *aequivoce vocantur* oben S. 98 Anm. 25. An sich allerdings ist der aus dem Zusammenhang gerissene Satz nicht sofort deutlich. Photius selbst scheint andeuten zu wollen, daß er seines Verständnisses nicht sicher sei, und andrerseits ist die Logoslehre des Cl, die uns nirgendwo in einigermaßen zusammenhängender Darstellung vorliegt, nicht ohne dunkele Punkte. Der Satz lautet: „Es wird allerdings auch der Sohn Logos genannt, mit dem gleichen Namen wie der väterliche Logos; aber nicht dieser ist der Fleischgewordene, und nicht der väterliche Logos, sondern eine Kraft Gottes, gleichsam ein Ausfluß seines Logos, ist Vernunft geworden[1]) und (als solche) durch die Herzen der Menschen hindurchgezogen". Offenbar unrichtig urtheilte Photius, daß hienach auch „der niedere Logos", der Sohn-Logos nicht den Menschen erschienen sei Das *οὐχ οὗτος*, nach anderer LA *οὐ νῦν οὗτος*, bezieht sich selbstverständlich auf den zuletzt genannten „väterlichen Logos", und nur der Deutlichkeit wegen wird statt eines wiederholten *οὗτος* im Folgenden das Subject nochmals deutlich benannt. Cl. unterscheidet also den Sohn-Logos, welcher als allgemeine Vernunft durch die Herzen der Menschen gezogen und dann Fleisch geworden ist, von dem eigentlichen Logos, der Vernunft des Vaters. Von ersterem redet Cl. auch sonst in mehr als einer Hinsicht ebenso wie hier. Erstens unterscheidet er stets scharf den allein unerzeugten Gott und Vater von dem vor der übrigen Schöpfung erzeugten oder geschaffenen Sohn und Logos, welcher als Verursacher und Mittler der Weltschöpfung aus Gott hervortrat und nachmals

1) Die Attraction in *δύναμις . . . νοῦς γενόμενος* ist unanstößig, und Bunsen's Conjectur *νοῦς γενομένου* (Anal. anten. I, 305) schafft einen mir unverständlichen Satz. Cf. übrigens die dem Cl. bekannten Johannesacten des Leucius (m. Ausg. p. 223, 7, 8) *ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται . . ποτὲ δὲ νοῦς.*

Fleisch wurde (str. VI, 16; VII, 58). Zweitens nennt er diesen Sohn-Logos nicht selten eine göttliche Kraft (protr. 110; str. V, 6; VII, 6). Drittens ist es einer seiner Lieblingsgedanken, daß dieser nachmals in Christus leibhaftig erschienene Logos nicht etwa nur der Mittler der alttestamentlichen Offenbarung, sondern von der Schöpfung her der Mittler aller Vernünftigkeit, Erkenntnis und Sittlichkeit, der einzige wahre Lehrer und Erzieher der ganzen Menschheit gewesen sei (protr. 7; str. VII, 57. 58). Auf dieser Vorstellung beruht die ganze, vielfach schillernde Darstellung des *παιδαγωγός* in dem darnach benannten Buch. Daß die von der Schöpfung herrührende Vernunftbegabtheit des Menschen Theilnahme an diesem Logos sei, sagt besonders deutlich folgender Satz[1]): „Der, welcher uns Antheil am Sein und Leben gegeben hat, hat uns auch Antheil an der Vernunft (dem Logos) gegeben, da er will, daß wir zugleich vernünftig und gut leben. Denn der Logos des Allvaters ist nicht dieses gesprochene Wort, sondern vielmehr offenbarste Weisheit und Güte Gottes und wiederum eine allgewaltige und wahrhaft göttliche Kraft, auch denen, welche es nicht bekennen, wohl wahrnehmbar, ein Wille des Allmächtigen". Aber gerade an dieser Stelle wird doch der als eine in der Welt wirksame Macht vorgestellte Logos der Logos des Vaters des Alls genannt. Und wenn Cl. ihn hier ein *θέλημα παντοκρατορικόν*[2]) nennt, oder wenn er ihn str. V, 16 mit der platonischen Idee der Wahrheit identificirt und diese als einen Gedanken Gottes bezeichnet, so scheint jene scharfe Unterscheidung zwischen dem Logos des Vaters und dem Sohn-Logos formell ausgeschlossen

1) Str. V, 6, womit protr. 7 zu vergleichen ist. In ersterer Stelle findet man gewiß mit Unrecht (z. B. Fr. Nitzsch, Dogmeng. I, 203) eine Verwerfung der Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Die Worte *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός* sind nichts Anderes als eine Abwehr des nächstliegenden Wortsinns des zweideutigen Begriffs *λόγος*. Es handelt sich, will Cl. sagen, hier natürlich nicht um das hörbare Wort, sondern um Logos im Sinne von Vernunft und vernünftige Kraft. Cf. Galenus im Anfang seines *προτρεπτικὸς πρὸς τὰς τέχνας* (opp. ed. Kühn I, 1): *εἰ μὲν μηδ' ὅλως λόγου μέτεστι τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ἄδηλόν ἐστι. ἴσως γὰρ εἰ καὶ μὴ τοῦ κατὰ τὴν φωνήν, ὃν καὶ προφορικὸν ὀνομάζουσιν, ἀλλὰ τοῦ γε κατὰ τὴν ψυχήν, ὃν ἐνδιάθετον καλοῦσι, μετέχει πάντα, τὰ μὲν μᾶλλον, τὰ δὲ ἧττον.*

2) d. i. *θέλημα τοῦ παντοκράτορος* cf. protr. 120 (D. I, 14) *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . τὸ θέλημα τοῦ πατρός.*

zu sein. Aber doch nur formell. Was Cl. an der Stelle bei Photius sagen will, ist doch wohl nur dies, man sollte den Sohn, welcher den Namen Logos trägt, nicht mit der Vernunft Gottes, ohne welche Gott nicht vernünftig wäre, identificiren. Diese Verwahrung war durch die schon vor Clemens üblich gewordene Verwendung des Logosbegriffs wohl veranlaßt; sie lag auch ganz in der Richtung der Theologie des Cl. auf Verselbständigung der Logosvorstellung gegenüber dem einen unerzeugten Gott. Der Gedanke wird aber auch sonst von ihm ausgesprochen [1]). So z. B. wenn er protr. 98, von der Erschaffung der Menschen nach dem Bilde Gottes handelnd, sagt: „Ein Bild Gottes ist sein Logos und ein echter Sohn der Vernunft ist der göttliche Logos, nämlich ein originales Lichtbild des Lichtes, ein Bild aber des Logos ist der Mensch“. Das Wort *λόγος* bezeichnet hier immer den Sohn, aber dieser wird von dem *νοῦς*, dessen Sohn und dessen Bild er ist, also von der Vernunft Gottes selbst deutlich unterschieden. Eben diese Vernunft Gottes aber bezeichnet Cl., wenn ich recht sehe, auch als den in Identität (sei es mit Gott, sei es mit sich selbst) verharrenden Logos [2]) und unterscheidet ihn von dem von ihm erzeugten, zum Ebenbild des unsichtbaren Gottes, zum Erstgeborenen der Creatur und Demiurgen gewordenen Sohn. Dieser letztere ist ein Sohn und Kind des ersteren. Nicht erst durch die gewöhnlich sogenannte Menschwerdung ist der Logos Sohn geworden, auch schon jene vorweltliche Erzeugung ist dem Cl. in gewissem Sinne ein Fleischwerden und Sohnwerden des Logos. Das sagt er ausdrücklich zu Anfang des angeführten Paragraphen. Es ist auch für ihn kein Widerspruch, wenn er dicht neben einander sagt, der in Identität verharrende Logos

---

1) Schwerlich mit Recht führt Neander, Dogmengesch. I, 153 hiefür Quis dives 6 an. Die Meinung ist doch wohl nur, der reiche Jüngling habe den (fleischgewordenen) Logos um den Logos (die Lehre) des Vaters befragt.

2) Epit. ex Theod. 18, wo Cl. selbst und nicht etwa Theodotus redet. Die Hauptstelle hat wohl J. Bernays bei Bunsen, anal. Anten. I, 226 (= D. III, 433, 16) glücklich so emendirt: *ἀοράτου μὲν γὰρ θεοῦ εἰκόνα τὸν υἱὸν λέγει τοῦ λόγου τοῦ ἐν ταυτότητι, πρωτότοκος δὲ πάσης κτίσεως γεννηθεὶς ἀπαθῶς, κτίστης καὶ γενεσιάρχης τῆς ὅλης ἐγένετο κτίσεώς τε καὶ οὐσίας.* Schon vorher (D. 433, 6) heißt es *τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταυτότητι λόγου ὁ σωτὴρ εἴρηται.*

selbst sei im Anfang Sohn Gottes geworden und dadurch gleichsam Fleisch geworden, und dann zweimal, dieser Sohn sei Sohn und Kind jenes Logos. Es hat sich eben schon damals etwas Aehnliches begeben, wie bei der Fleischwerdung im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Diese stellt Cl. auch gelegentlich als Selbsterzeugung des Logos dar[1]). Den einfacheren Ausdruck gibt die Stelle bei Photius. Der Sohn-Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft Gottes, des eigentlichen Logos. Die bewußte Unterscheidung beider ist nichts dieser Stelle Eigenthümliches, sondern ist Lehre des Cl. Die Annahme einer Interpolation der Hypotyposen durch Häretiker ist überhaupt grundlos.

Für die Geschichte des Kanons wäre es von Wichtigkeit nicht nur zu wissen, welche biblische Bücher Cl. in den Hypot. behandelt, sondern auch wie er sie auf die 8 Theile seines Werks vertheilt, oder in welcher Reihenfolge er sie vorgenommen hat. Bei dem Versuch einer Reconstruction der Hypot.[2]) darf man nicht außer Acht lassen, daß Cl., wie Photius bemerkt und von Cl. gar nicht anders zu erwarten ist, in seinen Hypot. über dieselben Gegenstände wiederholt sich geäußert und überhaupt nicht die beste Ordnung beobachtet hat. In den Adumbrationes sehen wir ihn Excurse in andere als die dort behandelten Schriften und zu Gegenständen machen, welche mit den gerade vorliegenden Texten nur durch lose Fäden verknüpft sind. Selbst bei den Frg., welche als Citate aus einem bestimmten Buch der Hypot. angeführt sind und auf ein bestimmtes biblisches Buch hinzuweisen scheinen, ist manchmal noch fraglich, ob das betreffende biblische Buch in dem bezeichneten Buch der Hypot. commentirt war. Am sichersten geht man da, wo eigentliche Scholien zu einzelnen Sätzen oder Satztheilen eines biblischen Textes vorliegen, wie bei Oecumenius.

Aus den drei ersten Büchern besitzen wir kein ausdrücklich auf eins derselben zurückgeführtes Frg. Zwar wird in dem

1) str. V, 16 ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται.

2) Der einzige mir bekannte Versuch, derjenige von Bunsen, kann schon darum nicht genügen, weil dabei die sämmtlichen Trümmer des 8. Stromateus für die Hypot. in Anspruch genommen, die bestimmten Angaben des Oecumenius vollständig unberücksichtigt gelassen und außerdem noch nach Willkür manches Frg. ungewisser Herkunft den Hypot. und zwar immer einem bestimmten Buche zugewiesen wurden.

gedruckten Oecumenius ein Scholion zu 1 Cor. 11, 10 aus dem 3. Buch citirt, aber diejenige Hs., welche statt dessen das 4. Buch nennt, verdient den Vorzug, denn die Scholien zum 2. Korintherbrief (frg. 8. 9) gehören dem 4. Buch an, und es ist nicht wahrscheinlich, daß Cl. die beiden Korintherbriefe auf zwei verschiedene Abtheilungen eines überhaupt nur aus 8 Büchern bestehenden Gesammtcommentars zur Bibel vertheilt haben sollte.

Dem 5. Buch hat Oecumenius ein Scholion zu Gal. 5, 24 (frg. 13) entnommen. Dazu stimmt es, daß Cl. im 5. Buch die Unterscheidung des Kephas in Gal. 2, 11. 14 vom Apostel Petrus vorgetragen hat (frg. 10). Ebendort hat er aber auch gesagt, daß jener Kephas einer der 70 Jünger gewesen sei; und wenn nicht Alles trügt, hat er diese Gelegenheit benutzt, überhaupt sein Wissen und Wähnen über die 70 Jünger mitzutheilen. Den Barnabas, welchen er auch sonst dazu rechnet (s. zu frg. 10), konnte er dabei kaum übergehn, da dieser dicht neben Kephas und kurz vorher zweimal genannt war (Gal. 2, 1. 9. 13). Es ist ein Nachklang aus Cl., wenn Eusebius, wo er die Ueberlieferung von Barnabas mittheilt, kurz vor der Berufung auf Cl. (frg. 10), den Barnabas als denjenigen bezeichnet, den die Apostelgeschichte verschiedentlich, nicht zum wenigsten aber Paulus im Galaterbrief erwähne. In der That spielt ja Barnabas in der Apostelgeschichte eine viel bedeutendere Rolle, als im Galaterbrief. Der Ausdruck des Eusebius rührt daher, daß er hier aus einer Auslegung des Galaterbriefs schöpfte. Ausdrücklich aber bezeugt Eusebius, daß Cl. in diesem Zusammenhang und im 5. Buch der Hypot. den Sosthenes, welcher nicht im Galaterbrief, sondern nur 1 Cor. 1, 1 (Actor. 18, 17?) genannt ist, als einen der 70 Jünger bezeichnet habe (frg. 10). Hiedurch wird es dann weiter auch glaublich, daß Cl. im 5. Buch, wie uns ein unbekannter Lateiner versichert (frg. 12), den Eunuchen der Königin Kandace (Act. 8, 27) zu den 70 Jüngern gerechnet habe. Ich habe oben den ganzen Passus abdrucken lassen, um dem Leser das Urtheil zu überlassen; aber schon formell betrachtet, hat nur die Notiz über den Eunuchen Anspruch darauf, von Cl. herzurühren. Diese allerdings; denn erstlich hat Cl., wie sich zeigte, im 5. Buch auch über solche Personen aus dem Kreis der 70 Jünger sich geäußert, welche im Galaterbrief nicht vorkommen, und zweitens konnte der

Anonymus seine Angabe nicht durch Misverständnis der Kirchengeschichte des Eusebius oder der Uebersetzung des Rufinus entnehmen. Allerdings kommt Eusebius in demselben Kapitel, in welchem er nach Cl. über Barnabas, Sosthenes und Kephas berichtet, auch noch auf den Eunuchen der Kandace zu sprechen (h. e. II, 1, 13) und meldet als Ueberlieferung, daß er in seiner Heimat, dem Lande der Aethiopen, ein Prediger des Evangeliums geworden sei. Aber kein Wort des Anonymus ist in diesem Bericht wiederzufinden. Eusebius nennt ihn nicht einen Eunuchen, bezeichnet ihn nicht als einen der 70, spricht nicht von seiner Grabesstätte, nennt nicht Arabia felix, beruft sich nicht auf Cl.

Dem bisherigen Ergebnis scheint es zu widersprechen, daß Cl. nach Johannes Moschus (frg. 11) im 5. Buch 1 Cor. 1, 14 erklärt und dabei gesagt haben soll, von wem die einzelnen Apostel getauft seien. Es ist aber nicht nöthig, darum πέμπτῳ als einen Fehler für τετάρτῳ anzusehn. Es kann Cl. zu irgend einer anderen von der Taufe handelnden Stelle wie Gal. 3, 27; Eph. 4, 5; Col. 2, 12 die Frage nach dem Getauftsein der Apostel aufgeworfen und dabei 1 Cor. 1, 14 nochmals herangezogen haben, auch wenn er im 4. Buch bereits den 1. Corintherbrief erklärt hatte.

Die Auslegung des Hebräerbriefs und somit das frg. 14 auch noch dem 5. Buch zuzuweisen, veranlassen mich einerseits die Andeutungen über den Inhalt des 6. Buchs und andrerseits die Thatsache, daß Cl. den Hebräerbrief überall unbedingt als ein Werk des Paulus behandelt hat (oben S. 95 Anm. 10). So wird er ihn doch auch wohl in seiner Auslegung mit den Gemeindebriefen des Paulus zusammengestellt haben, und zwar am wahrscheinlichsten im 5. Buch, denn im 4. waren die großen Briefe (Rom.?, 1 Cor., 2 Cor.) behandelt, im 5. aber war neben den kleinen Gemeindebriefen für den Hebräerbrief noch Raum. Wahrscheinlich geht auch auf Alexandrien der alte Brauch zurück, den Hebräerbrief zwischen 2 Cor. und Gal. oder zwischen Gal. und Eph. zu stellen. Das Erstere gilt von der oberegyptischen (sahidischen oder thebanischen) Uebersetzung [1]), das Zweite von der alten Hs., aus welcher die Perikopen-

1) Cf. Lightfoot bei Scrivener, Introduction (2. ed.) p. 352. Für das Folgende cf. Scrivener p. 52. 68.

abtheilung am Rande des Vaticanus und vielleicht der Text dieser Hs. selbst stammt.

Das 6. Buch scheint, auffallend genug, die Evangelien und die Apostelgeschichte behandelt zu haben. Das Citat des Maximus aus dem 6. Buch (frg. 18) kann kaum bei einer anderen Stelle als Act. 17, 5—9 gestanden haben. Ein Citat des Eusebius aus demselben Buch (frg. 17) wird eine Anmerkung zu einer der Stellen der Apostelgeschichte sein, wo der Nichtapostel Jacobus als das Haupt der Christen von Jerusalem erscheint (Act. 12, 17; 15, 13; 21, 18). Endlich die dem 6. Buch entnommene Erörterung über die Reihenfolge, in welcher die Evangelien entstanden seien (frg. 15 cf. 16), scheint in eine Einleitung zur Evangelienerklärung zu gehören. Zwar hat Cl. auch zu 1 Petri 5, 13 (oben S. 83) in Kürze von der Entstehung des Marcusevangeliums gehandelt und beiläufig auch der schriftstellerischen Thätigkeit des Paulusschülers Lucas gedacht. Aber das kann natürlich nicht die Quelle von frg. 15 sein. Andrerseits bleibt es doch ungewiß, ob Cl. dies vor oder in seiner Auslegung der Evangelien gesagt hat. Er kann auch die Erwähnung des Marcus in der Apostelgeschichte zu einer solchen Digression benutzt haben. Da uns ferner abgesehn von den allgemeinen Beschreibungen der Hypot. jedes bestimmte Zeugnis dafür fehlt, daß Cl. überhaupt die Evangelien commentirt habe, und da die Zurückstellung der Evangelien hinter die paulinischen Gemeindebriefe sehr auffallend wäre[1]), so möchte die letzterwähnte Möglichkeit sogar die wahrscheinlichere sein.

In Bezug auf das 7. Buch geben uns zunächst 6 Citate des Oecumenius (frg. 21—26) die Gewißheit, daß darin die beiden Briefe an Timotheus commentirt waren. Da demnach Cl. jedenfalls die an einzelne Personen gerichteten Briefe des Paulus von den Gemeindebriefen desselben abgesondert hat[2]), so werden hier auch wohl die Briefe an Titus und Philemon ihre Stelle gefunden haben. Die beiden Citate des Eusebius aus dem 7. Buch (frg. 19. 20) enthalten historische Mittheilungen über die beiden Jacobi, welche man sich, wenn nicht diese positiven Angaben des Eusebius entgegenstünden, am ehesten in einer Auslegung der Apostelgeschichte, also im 6. Buch ent-

1) Ganz unerhört wäre sie nicht cf Scrivener p. 67.
2) Cf. Canon Murator. lin. 59—63; Tertull. c. Marc. V, 21.

halten denken würde. Standen sie dagegen im 7. Buch, so müssen, was ja auch an sich selbstverständlich sein wird, in diesem außer den 4 kleinen Privatbriefen des Paulus noch andere Schriften behandelt gewesen sein. An sich schon liegt es am nächsten, an die katholischen Briefe zu denken als das Nächste, was der Apostelgeschichte sich anschloß. Unter diesen wird aber auch der Jacobusbrief seine Stelle gefunden haben. Sogut nun Cl. zu Judae 1 eine Angabe über die Person des Verfassers macht, welcher durch die undeutliche Art seiner Selbstbezeichnung dazu auffordert, ebenso natürlich ist es anzunehmen, daß er zu Jac. 1, 1 über diesen Jacobus, der sich nicht deutlich genug charakterisirt hat, und über den anderen nicht mit ihm zu verwechselnden Jacobus seine Leser in historischer Beziehung orientirt hat. Daß aber Cl. in den Hypot. den Jacobusbrief nicht übergangen hat, muß man den beiden einzigen Berichterstattern, welche das ganze Werk vor sich hatten, glauben. Photius und Eusebius stimmen darin überein, daß er „die katholischen Briefe“ darin erklärt habe (frg. 3. 4). Eusebius aber sagt ausdrücklich, daß er die neutestamentlichen Antilegomena nicht übergangen habe, und nennt als erstes Beispiel dafür den „Brief des Judas und die übrigen katholischen Briefe“. Wenn man erwägt, daß Eusebius den Zeugnissen der Alten für die katholischen Briefe eine bemerkenswerthe Aufmerksamkeit geschenkt hat[1]), so ist es sehr unwahrscheinlich, daß er so geschrieben haben sollte, ohne sich vergewissert zu haben, daß alle 7 katholischen Briefe in den Hypot. ausgelegt seien. Den Judasbrief scheint er nur besonders solcher Bezeugung bedürftig gefunden zu haben. Diesen allein von den katholischen nennt er auch unter den Antilegomenen, welche Cl. in den Stromateis citire[2]). Ein förmliches Citat aus dem Jacobusbrief ist allerdings in den erhaltenen Werken des Cl. nicht zu finden. Aber es fehlt doch nicht an Spuren seiner Kenntnis desselben. Ein großes Gewicht ist dem Umstand nicht beizulegen, daß unser Cl. wie schon Clemens von Rom und viele Väter der Folgezeit, wiederholt bemerkt, daß Abraham von Gott

---

1) Ueber den Jacobusbrief h. e. II, 23, 25; III, 25, 3.

2) h. e. VI, 13, 6. Er wird namentlich citirt paed. III, 44. 45; str. III, 11, ohne Namen reproducirt str. VI, 65.

den Namen eines Gottesfreundes empfangen habe[1]). Denn wenn es auch im allgemeinen recht unwahrscheinlich ist, daß die constante Wiederkehr dieser Bemerkung auf gemeinsamer Abhängigkeit der Kirchenväter von Philo[2]) oder vom Buch der Jubiläen[3]), oder von einer in der Septuaginta nicht vertretenen[4]) jüdischen Ueberlieferung, oder auf Abhängigkeit aller Späteren vom Brief des römischen Clemens beruhe, so könnte doch gerade der alexandrinische Cl. aus der letztgenannten Quelle dies geschöpft haben; denn ihm galt der Brief seines Namensvetters als eine quasi-apostolische Schrift, und er hat aus demselben unter anderem auch die beiden Abschnitte reproducirt, worin die Benennung Abrahams mit dem Titel Gottesfreund erwähnt wird. Es läßt sich also daraufhin nicht behaupten, daß Cl. Jac. 2, 23 gelesen habe. Wichtig aber ist, daß Cl. zweimal das Wort Jesu Mt. 5, 37 in derjenigen Umgestaltung anführt, welche Jacobus 5, 12 doch wohl geschaffen hat[5]). Daß man ohne Er-

---

1) paed. III, 12. 42; str. II, 20 und dann noch str. IV, 105 u. 106 in der Reproduction von Clem. I Cor. 10, 1; 17, 2.

2) de sobriet. 17 Mangey I, 401 cf. Siegfried, Philo als Ausleger S. 312.

3) c. 19, 10, 30, 21 (Rönsch, das Buch der Jubiläen S. 24. 25 cf. S. 420 f.).

4) Jes. 41, 8; 2 Chron. 20, 7 hat nicht die LXX den Titel, wohl aber die Vulg. *amici mei (tui)*. Für Jacobus reicht die Kenntnis des Grundtextes jener Stellen und die jüdische Gewohnheit, Abraham darnach zu nennen, völlig aus, aber schwerlich für Clemens Rom., wie z. B. Hofmann, N. Test. VII, 3, 17 urtheilte. Bei Irenäus IV, 16, 2 (Massuet p. 246) ist die Abhängigkeit von Jacobus darum kaum abzulehnen, weil hier wie dort die Worte wie ein Anhang an Gen. 15, 6 auftreten. Für Tertullian adv. Iud. 2 ist die gleiche Abhängigkeit wahrscheinlich, weil auch de orat. 8 kaum ohne Vorgang von Jac. 1, 13 verstanden werden kann. Der positive Beweis für Tertullian's Unbekanntschaft mit dem Jacobusbrief, welchen Rönsch, das N. Test. Tertullian's S. 574 geführt zu haben meinte, ist schon darum hinfällig, weil wir kein Recht haben, dem Tertullian eine Verwechselung des Bruders Jesu und Briefverfassers mit dem Zebedäussohn, welcher Scorpiace 12 cf. 15 selbstverständlich gemeint ist, aufzubürden. Den Brief des Ersteren konnte er kennen, ohne den Letzteren zum Schriftsteller zu machen.

5) str. V, 99; VII, 67 (hier nicht als Wort Jesu). Aus VII, 50 ist nichts zu entnehmen. — Es mögen hier noch einige nichts beweisende Stellen angeführt werden: str. IV, 111 = Jac. 5, 20 = 1 Petr. 4, 8 = Clem. I Cor. 49, 5; str. III, 49 = Prov. 3, 34 = Jac. 4, 6 = 1 Petr. 5, 5 = Clem. I Cor. 30, 2 = Ign. Eph. 5. Unter den Spuren

füllung des Gebots der Nächstenliebe kein *βασιλικός* werde (str. VI, 164), ist schwerlich ohne Einfluß von Jac. 2, 8 oder vielmehr ohne die Voraussetzung zu verstehen, daß der Leser sofort die Anspielung an einen classischen Ausspruch erkenne. Endlich der Ausdruck *ἀποκυηθέντες* für die Wiedergeburt paed. I, 45 ist auffallend genug, um an Jac. 1, 18 zu erinnern.

Die sehr bestimmte Versicherung des Eusebius, daß Cl. in den Hypot. alle katholischen Briefe erklärt habe, läßt sich auch nicht auf Grund der lateinischen Adumbrationes anfechten; denn diese sind eben nur ein Bruchstück, wie sich das gleich in den ersten Zeilen bemerklich macht (s. S. 93 Anm. 3). Es kann eine Auslegung des Jacobusbriefs derjenigen von 1 Petr. vorangegangen, oder auch derjenigen der johanneischen Briefe gefolgt sein. Auch eine solche von 3 Jo. wird wahrscheinlich derjenigen von 2 Jo. sich angeschlossen haben[1]). Nur das wäre unerlaubt, zwischen die Reihe der in den Adumbrationes behandelten Briefe durch Hypothese etwas einzuschieben. Cassiodorius hat übersetzen lassen, was er vorfand, und die Reihenfolge der Briefe in den Adumbrationes sieht nicht darnach aus, als ob sie der Uebersetzer erst geschaffen hätte. In Cassiodor's Complexiones steht Judas zwischen 3 Jo. und Jacobus; in den ältesten Hss. der Vulgata hinter 3 Jo. am Schluß aller katholischen Briefe; gleichfalls als letzter hinter Jacobus in der „divisio scripturae divinae secundum Hieronymum" nach Cassiod. inst. div. lit. 12.

Gerade die Ordnung der Briefe in den Adumbrationes ist aber von Wichtigkeit. Wenn in den sonstigen Schriften des Cl. jede sichere Spur seiner Bekanntschaft mit 2 Petri fehlt[2]),

---

der Vertrautheit des römischen Clemens mit Jacobus kann man dies anführen cf. meinen Hirten des Hermas S. 477; das Gleiche gilt aber nicht für den Alexandriner, denn dieser hat str. IV, 106 dieselbe Stelle genau nach der Form des römischen Cl. (*θεὸς γάρ*) und als Citat aus diesem wiederholt.

1) Ein Zeichen der Bekanntschaft des Cl. mit 3 Jo. finde ich nicht. Zu paed. II, 58 *εἰρήνη σοι* brauchten die Edd. nicht 3 Jo. 15 zu citiren. Aber auch 2 Jo. hat er nicht förmlich citirt (s. folgende Anm.) und doch commentirt.

2) Nichts beweist protr. 106 *τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας ἐμποδίζοντες* cf. 2 Petri 2, 2; ebensowenig paed. III, 43 (D. I, 362, 6) cf. 2 Petri 2, 6. Viel näher liegt an Judae 7 zu denken, zumal gleich darauf Judas namentlich citirt wird. In den zertrümmerten Text von Quis dives 1 hat nur Fell's Conjectur einen Anklang an 2 Petri 2, 22 hereingebracht. Andrer-

so ist doch andrerseits auch in Bezug auf diesen kein Grund vorhanden, dem Zeugnis des Eusebius und des Photius zu mistrauen. Hat aber Cl. auch 2 Petri in den Hypot. behandelt, so beweist die Absonderung desselben von 1 Petri, daß Cl. ihn nicht mit diesem verbunden las und ihn nicht mit diesem auf gleiche Linie gestellt haben wollte. Es spiegelt sich darin dieselbe Sachlage wieder wie in den Worten seines Schülers Origenes: „Petrus hat einen anerkannten Brief hinterlassen, vielleicht auch noch einen zweiten; dieser wird nämlich angezweifelt“ (Eus. h. e. VI, 25, 8). Wahrscheinlich hat Cl. diesen Brief mit seinem vorwiegend prophetischen Inhalte mit der Apokalypse des Petrus zusammengestellt. Daß diese Apokalypse, wie Eusebius bezeugt, in den Hypot. ausgelegt worden ist, ist nicht auffällig, da Cl. ecl. proph. 41. 48. 49 dreimal ohne jedes Bedenken Worte des Petrus aus dieser Quelle anführt und sie wenigstens indirect unter den Begriff der hl. Schrift mitzubefassen scheint[1]). Daneben kommt bei Cl. das über-

---

seits beweist die Anführung von 1 Petri mit *ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ* (str. III, 110; IV, 129) auch nicht, wie noch immer in gleichem Falle von Manchen geglaubt wird, daß Cl. nur einen Brief des Petrus gekannt oder anerkannt habe. Diese Citationsweise kommt bei allen Vätern von Irenäus an häufig genug vor, auch wo Kenntnis mehrerer Briefe desselben Verfassers oder an dieselbe Adresse zweifellos ist. Für Cl. genügt die Vergleichung von str. III, 32 *Ἰωάννης ἐν τῇ ἐπιστολῇ* und str. II, 66 *Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ*.

1) Es bleibt trotz der Bemerkungen von Hilgenfeld N. T. extra Canonem IV, 76 unklar, wie Cl. ecl. 41 mit *ἡ γραφὴ φησιν* Worte einführen kann, welche ecl. 48 in erweiterter und veränderter Gestalt aus der Apokalypse des Petrus angeführt zu sein scheinen, während ecl. 41 diese Apokalypse als ein zweites bestätigendes Zeugnis neben jene *γραφή* gestellt wird. Zu den von Grabe spicil. I, 71—77 und Hilgenfeld l. l. 74—78 zusammengestellten Materialien sind seitdem noch die Fragmente bei Macarius von Magnesia (IV, 6. 7. 16 ed. Blondel p. 164. 165. 185) hinzugekommen. Namentlich aber müßte das Verhältnis der arabischen Apokalypse des Petrus zu der altkirchlichen Schrift gleichen Titels untersucht werden. Daß sie nichts oder sogut wie nichts mit einander zu schaffen haben sollten, wie auch Tischendorf, Apocal. apocr. p. XX urtheilt, ist doch sehr unwahrscheinlich. Nach Sozomenus h. e. VII, 19 wurde diese Apokalypse in palästinensischen Gemeinden seiner Zeit am Charfreitag vorgelesen; und Jacobus a Victriaco, Bischof von Acco, erzählt i. J. 1219 dem Pabst Honorius III, daß syrische Christen ihm ein arabisches Buch mit dem Titel *Revelationes beati Petri apostoli, a discipulo eius Clemente in uno volumine redactae* gaben. Das Buch soll

ragende Ansehn der johanneischen Apokalypse darin zum Ausdruck, daß er sie als ἡ ἀποκάλυψις schlechtweg citirt[1]). Daß er auch diese in den Hypot. irgendwie behandelt hat, ist darnach mindestens wahrscheinlich. Besonders hervorgehoben hat Eusebius nur noch die Auslegung des Barnabasbriefs[2]). Daraus darf man mit Sicherheit schließen, daß andere Schriften, welche Cl. sonst als mehr oder weniger heilige oder apostolische charakterisirt hat, die Predigt des Petrus[3]), der Brief des „Apostels" Clemens an die Korinther[4]), der Hirte des Hermas[5]), in den Hypot. keine Stelle gefunden haben. Es ist ohnehin staunenswerth, wie Vieles Cl. in diesem Werk bewältigt hat. Es war nur möglich bei dem ganz frei auswählenden Verfahren, welches

---

damals sehr alt gewesen und aus einem alten Bücherschrank hervorgeholt worden sein (D'Achery, spicil. III, 592 ed. 2). Schon die Argumenta der arabischen Apokalypse bei Tischendorf l. l. nach A. Nicoll, zeigen wohl, daß das Buch mit alten Apokryphen, besonders mit Adamsbüchern viele sachliche Berührung hat. S. auch oben S. 73 f. zu hypot. frg. 17.

1) paed. I, 108. Daneben auch str. VI, 106 φησὶν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.

2) Cl. nennt den Verfasser des sog. Barnabasbriefes „Apostel" str. II, 31 u. 35, einen ἀποστολικός str. II, 116; er charakterisirt ihn als Predigtgehülfen des Paulus str. V, 63; über ihn als einen der 70 Jünger s. oben S. 68 f. Doch dürfte beachtenswerth sein, daß Cl., nachdem er paed. II, 83 aus Barn. 10 Einiges reproducirt hat, zwar im allgemeinen mit der allegorischen Deutung des mosaischen Verbots gewisser Thiergattungen sich einverstanden erklärt, aber nicht mit dieser bestimmten Deutung, die Barnabas vorgetragen, und daß er gegen die naturwissenschaftlichen Fabeleien des Barnabas, natürlich ohne ihn zu nennen, sehr kräftig protestirt (paed. II, 84 cf. auch schon Potter zu d. St.). Anderwärts stellt er neben eine allegorische Deutung des Barnabas über Psalm 1, 1 eine zweite und dritte von anderen ungenannten Leuten und scheint der dritten den Vorzug zu geben str. II, 67. 68.

3) str. I, 182, dieselbe Stelle str. II, 68; ecl. 58. Alle übrigen Citate stehen dicht beisammen str. VI, 39—43. 48 58. 128. Cl. behandelt das Buch überall als glaubwürdigen Bericht.

4) str. I, 38; IV, 105 (ὁ ἀπόστολος Κλήμης) —113; VI, 65 und einmal unter dem falschen Namen Barnabas VI, 64.

5) str. I, 1 in dem abgerissenen Anfang; I, 85. 181; II. 3. 43. 44; 55—57; IV, 74; VI, 46. 131. Auf einige Stellen, wo Cl. Worte und Gedanken aus Hermas reproducirt, machte ich aufmerksam Gött. gel. Anz. 1878 S. 60. 61. Nirgendwo bezeichnet Cl. das Buch als γραφή, aber überall als einen glaubwürdigen Bericht über göttliche Offenbarungen. Auch macht er str. VI, 131 eine Stelle desselben zum Gegenstand allegorischer Auslegung.

uns die Adumbrationes veranschaulichen. Die Auslegung von 2 Jo. ist kürzer als der biblische Text. Ueber ganze Kapitel wie 1 Petri 5 und 1 Jo. 4 geht er mit wenigen Zeilen hinweg.

Die folgende Zusammenstellung enthält nichts, was ein positives Zeugnis gegen sich hätte. Wo die Stelle in den Hypot. ungewiß ist, ist ein Fragezeichen in Klammern beigefügt; wo ein bestimmtes Zeugnis dafür fehlt, daß das Buch überhaupt in den Hypot. behandelt war, steht der Name selbst in Klammern.

Ll. I—III. Genesis. Exodus. Psalmi. Ecclesiastes (?). (Evangelia).
L. IV. (Ep. ad Romanos). I Cor. II Cor.
L. V. Ep. ad Hebraeos (?). Gal. (I. II Thess. Eph. Phil. Col.).
L. VI. (Evangelia s. L. I—III). Acta apostolorum.
L. VII. Ep. Jacobi (?). I Petri. Judae. I. II (III) Joannis. I Tim. II Tim. (Titus. Philem.).
L. VIII. Barnabas (?). II. Petri (?). Apocalypsis Petri (?). (Apocalypsis Joannis).

III. Zur Geschichte des Clemens.

Clemens hat als Vermittler älterer Tradition für uns nicht annähernd die gleiche Bedeutung wie Irenäus; er war noch kein Greis zur Zeit der Abfassung seiner Stromateis d. h. zu einer Zeit als Irenäus wahrscheinlich nicht mehr lebte. Cl. mag 30–40 Jahre später als Irenäus geboren sein. Dazu kommt, daß Cl. seiner ganzen Geistesrichtung nach für das Thatsächliche viel weniger Sinn hatte. Seine überaus kritiklose Stellung zur apokryphen Literatur übertrifft Alles, was andere Kirchenlehrer geleistet haben. Wie unabhängig von aller Tradition er in historischen Dingen phantasieren konnte, zeigt seine Auslegung des Briefs „an die Parther“ (oben S. 101). Aber einer der wenigen Zeugen älterer Tradition an der Wende des 2. zum 3. Jahrhundert ist er eben doch und ist als solcher für die Geschichte des Kanons von Bedeutung.

Im Eingang der Stromateis stellt Cl. seine Absicht so dar, als ob dies ganze Werk wesentlich nichts anderes sein solle, als eine Aufzeichnung und Verarbeitung dessen, was er einst aus dem Munde seiner Lehrer gehört hat, ihm selbst und Anderen

ein Erinnerungsmittel, eine Medicin gegen die Vergeßlichkeit des Greisenalters, ein Abbild und Schattenriß jener seligen Lehren und Lehrer, welche zu hören er gewürdigt worden ist, und besonders des einen begnadigten Geistes unter ihnen, der alle Anderen überragte (str. I, 11. 12. 14). Inwieweit dies ein überschwänglicher Ausdruck der Bescheidenheit und der Verehrung für die älteren Lehrer ist, oder der Wirklichkeit entspricht, können wir nicht mehr bestimmen. Während heidnische und häretische Literatur in den Stromateis reichlich citirt wird, finden wir hier nur wenige Bezugnahmen auf ältere Kirchenlehrer. Von einem in der Schriftauslegung kundigen Mann hat Cl. gehört, daß in Psalm 1, 1 der „Rath der Gottlosen“ die Heiden, „der Weg der Sünder“ die Juden, „der Sitz der Spötter“ die Häresien bedeute, während ein Anderer einfacher und treffender den ersten Makarismus auf diejenigen bezogen habe, welche sich den Lehren des Abfalls von Gott nicht angeschlossen haben, den zweiten auf Heiden und Juden, welche den breiten Weg verlassen und sich bekehren, den Sitz der Spötter aber auf Theater und Gerichtslocale[1]). In ecl. proph. 56 beruft er sich auf eine exegetische Regel über den Sinn der Tempora in der Bibel, welche „unser Pantänus“ vorzutragen pflegte, und welche dann Cl. seinerseits auf Psalm 19 anwendet[2]). In ecl. 50 führt er von einem nicht näher bezeichneten *πρεσβύτης*, die mit biblischen Beweisen ausgestattete Behauptung an, daß das Embryon bereits ein lebendes Wesen sei. Ohne Frage hat er den Kreis dieser alten, zur Zeit der Abfassung der Stromateis dahingeschiedenen Lehrer im Sinn, wo er davon spricht, daß und warum „die Alten“ sich nicht der Schriftstellerei befleissigt, sondern dies einem Cl. und Anderen überlassen haben (ecl. 27). Verstünde Cl. hier unter *οἱ πρεσβύτεροι* die Träger eines kirchlichen Amtes als solche, wollte er sagen, daß in früherer Zeit die Geistlichen sich auf den mündlichen Lehrvortrag zu beschränken pflegten, so müßte er eben diesen Gegensatz der Zeiten ausdrücken und stark betonen, zumal er selbst ein *πρεσβύτερος τῆς ἐκκλησίας*[3]) und doch ein Schriftsteller war. Ueber-

1) str. II, 67. 68, über den Zusammenhang s. S. 155 Anm. 2. Die letzte Deutung des „Sitzes der Spötter“ trägt Cl. als seine eigene paed. III, 76 vor.

2) Cf. die Bemerkungen von Routh rel. sacrae I, 380—82.

3) Diesen Ausdruck zur Bezeichnung der Träger des Presbyteramts

dies sagt er aber hier deutlich genug, daß seine schriftstellerische Arbeit dazu dienen solle, die von den Alten ihm mündlich anvertraute Lehre der Nachwelt zu überliefern. Die Alten sind seine persönlichen Lehrer. Der ganze Passus erinnert an str. I, 11—14. Hier wie dort der Gegensatz zwischen den mündlichen Vorträgen seiner Lehrer und seiner eigenen Schriftstellerei; dieselben Betrachtungen über die Gefährlichkeit und doch Unentbehrlichkeit der letzteren; dieselbe Verwahrung gegen den Gedanken, als ob die Aengstlichkeit und Zurückhaltung in seinen Mittheilungen von Neid herrühre. Seine Lehrer also nennt Cl. *οἱ πρεσβύτεροι* und bezeichnet sie so als die ehrwürdigen Glieder der vorangegangenen Generation[1]). Daß er nicht die Träger des kirchlichen Presbyteramtes darunter versteht, wird wiederum deutlich, wo er sie als Muster in sittlicher Beziehung hinstellt. Ecl. 11 sagt er: „Die Alten (*οἱ πρεσβύτεροι*) verdroß es sehr, wenn sie nicht immerzu etwas von körperlichen Leiden zu tragen hatten, denn sie fürchteten, daß, wenn sie nicht in diesem Leben die Folgen der Sünden empfingen, welche den im Fleisch Leben-

---

gebraucht Cl. selbst str. VI, 106 (D. III, 203, 22). Ziemlich selten aber spricht Cl. von diesen und anderen Kirchenbeamten: paed. III, 97 (*πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, διάκονοι*); str. III, 90 (*πρεσβύτερος, διάκονος, λαϊκός*); str. VI, 107 (*ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι*) str. VII, 3 (*πρεσβύτεροι, διάκονοι*).

1) Es ist also ganz der gleiche Sprachgebrauch wie bei Irenäus und Papias. Für Cl. sind „die Alten“ Pantänus und dessen Altersgenossen, für Irenäus sind es Polykarp und andere Apostelschüler, für Papias sind es Johannes, Aristion und andere persönliche Jünger Jesu. — Cl. hat an keiner uns erhaltenen Stelle angegeben, welches die Verbindungsfäden waren, wodurch seine Lehrer mit den Aposteln zusammenhingen. In str. I, 11 behauptet er nur, daß es eine direct von den Aposteln Petrus und Jacobus, Johannes und Paulus abstammende und vom Vater auf den Sohn sich forterbende Tradition sei, welche durch seine Lehrer schließlich auch bis zu ihm gelangt sei. Die Behauptung, daß unser Cl. selbst ein Apostelschüler sei (oben S. 43 Anm. 1) konnte nicht einmal durch Misdeutung dieser Stelle entstehen. Wahrscheinlich ist es aber nur aus dieser Stelle herausgelesen, wenn Pamphilus in der Apologie des Origenes (Photius cod. 118) gesagt hat, daß Pantänus nicht nur ein Hörer von Apostelschülern, sondern auch noch von einigen Aposteln gewesen sei. Das Letztere ist chronologisch unmöglich cf. G. Cave, hist. lit. (1720) p. 50; Routh, rel. s. III, 505; Redepenning, Origenes I, 66, auch wenn man des Pantänus Tod früher ansetzt als die Genannten s. unten.

den in großer Zahl unwissentlich sich anheften, sie in jenem Leben die ganze Strafe empfangen würden; daher sie hier gebessert zu werden wünschten“. Dieselben „Alten“ sind's auch, deren von ihm selbst gehörte Lehren und historische Mittheilungen Cl. in der Schrift vom Pascha auf Bitten seiner Freunde aufgezeichnet hat (oben S. 32 Nr. 2), und auf welche er sich in den Hypot. nicht selten berufen hat (frg. 15. 20). Einer aber ragt unter diesen Lehrern so sehr hervor, daß Cl. ihn ohne Namen als den „seligen Presbyter“ einführt (frg. 14). Dieselbe namenlose Gestalt tritt uns nun auch an mehreren Stellen der Adumbrationes entgegen. „Der Presbyter“ erklärte das *ἀπ' ἀρχῆς* 1 Jo. 1, 1 so, daß der Anfang der Schöpfung vom Anfang des Werkmeisters der Schöpfung, des Demiurgen nicht zu trennen sei (oben S. 87). Es muß derselbe sein, dessen Lehraussage gegen die Seelenwanderung im Anfang des großen lateinischen Frg. steht (S. 79), und zwar so eingeführt, daß man sieht, in dem vorangehenden uns nicht erhaltenen Stück der Hypot. waren bereits Aeußerungen desselben Lehrers mitgetheilt (oben S. 93 Anm. 3). Ebenso wie in den Hypot. „der Alte“ *κατ' ἐξοχήν* aus dem Kreis seiner Genossen sich hervorhebt, so auch in den Stromateis ein alle Anderen in Schatten stellender Lehrer des Cl. aus dem Kreis der übrigen (str. I, 11). Auf diesen einen „begnadigten Geist“ wendet er str. I, 14 dieselben Worte an, welche er I, 11 von allen seinen Lehrern gebraucht hatte[1]), und kein Leser konnte zweifeln, daß jener „begnadigte Geist“ derselbe sei, welchem Cl. kurz vorher in der Aufzählung seiner Lehrer der Zeit nach den letzten, dem Rang nach den ersten Platz angewiesen hatte. Wer dieser von Cl. so hochgefeierte Mann war, ist längst kein Geheimnis mehr. In Bezug auf die Hypot. haben wir die zweimalige Versicherung des Eusebius, die auch Photius bestätigt[2]), daß Cl. hierin den Pantänus als seinen Lehrer erwähne und Schriftauffassungen desselben und andere von ihm empfangene Ueberlieferungen

1) str. I, 11: Sein Buch soll sein ein *εἴδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων.* Cf. str. I, 14 *ἡ μὲν οὖν τῶνδέ μου τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι* (l. *ἐπακοῦσαι* wie vorher u. str. VII, 107 *τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν*).

2) Oben S. 64. 65 Nr. 1. 2; S. 66 Nr. 4 fin.

mittheile. Durch eine ausdrückliche, wahrscheinlich zu Anfang des Werks angebrachte[1]), den Namen des Pantänus enthaltende Bemerkung war es also vorbereitet, daß Cl. im weiteren Verlauf den „Presbyter“ oder den „seligen Presbyter“ meist ohne Namen redend einführte. Es ist also nicht Vermuthung, sondern gewiß, daß uns Cl. in den Hypot. frg. 14 (cf. frg. 27) und Adumbr. S. 79 Worte oder doch Gedanken des Pantänus aufbewahrt hat. In Bezug auf die Stromateis, an deren Schluß (ecl. 56) einmal der Name Pantänus vorkommt, sprach schon Eusebius (h. e. V, 11, 2) die Vermuthung aus, daß Cl. in str. I, 11 auf Pantänus andeutend hinweise, d. h. also daß der dort vor allen Anderen gepriesene Lehrer des Cl. kein andrer als Pantänus sei. Nachdem sich die Identität der „Presbyter“ und der Lehrer des Cl. herausgestellt hat, ist vollends an der Richtigkeit dieser Vermuthung des Eusebius nicht mehr zu zweifeln. Dann steht aber auch fest, daß Pantänus nicht mehr lebte, als Cl. seine Stromateis schrieb. Das folgt nicht aus dem Attribut *μακάριος*[2]), welches in alter Zeit sehr häufig auch Lebenden ertheilt wurde[3]), wohl aber aus der Bezeichnung des Pantänus als *τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον*. Der moderne Gebrauch, einen lebenden Menschen einen (großen, starken, feinen) Geist zu nennen, ist der alten Kirche völlig fremd; „Geister“ sind ihr, wenn überhaupt Menschen, dann immer nur verstorbene[4]). Dasselbe gilt aber auch von den übrigen „Alten“

---

1) Ich wage nicht auf die S. 65 Anm. 1 erwähnte, über Eusebius hinausgehende Behauptung des Rufinus, daß Cl. im 7. Buch der Hypot. den Pantänus als seinen Lehrer erwähne, etwas zu gründen. Ist sie richtig, so bleibt doch wahr, daß die namenlose Anführung des Presbyters in den Adumbrationen durch eine namentliche Anführung des Pantänus vorbereitet gewesen sein wird; denn eben dem 7. Buch gehörten die Adumbrationen an und mit 1 Petri wird das Buch nicht angefangen haben.

2) hypot. frg. 14 cf. str. I, 11 von den sämmtlichen Lehrern.

3) *Ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ* sagt Dionysius von Korinth in der *ἐπιστολὴ ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα* Eus. h. e. IV, 23, 9. 10. Clemens selbst wird in einem Brief, dessen Ueberbringer er ist, von seinem Freund Alexander *ὁ μακάριος πρεσβύτερος* genannt Eus. h. e. VI, 11, 6. Cf. Maria Castab. ad Ign. 5; Eus. h. e. V, 16, 15; Hippol. c. Noetum c. 17 ed. Lagarde p. 55, 18 und dazu Harnack Ztschr. f. hist. Th. 1874 S. 199. 220 ff.

4) Der altchristliche von N. T. an nachzuweisende Sprachgebrauch

des Cl. Das in allen seinen Mittheilungen über sie beharrlich festgehaltene Imperfectum beweist, daß sie damals nicht mehr lebten und lehrten[1]). In Bezug auf Einige von ihnen muß man einen ziemlich weiten Abstand zwischen der Zeit, da Cl. ihren Unterricht empfing, und der Abfassungszeit der Stromateis annehmen; denn er ist sich bewußt, daß Vieles über der Länge der Zeit, da es ungeschrieben blieb, seinem Gedächtnis entfallen ist (str. I, 14).

Was nun die einzelnen Persönlichkeiten anlangt, so erfahren wir vor allem, daß Pantänus ein geborener Sicilianer war. Der Ausdruck und besonders die Wortstellung zeigt, daß Cl. ihn nicht etwa nur mit einer sicilianischen Biene vergleicht, als ob er ihn ebensogut mit einer Biene vom Hymettus hätte vergleichen können, sondern daß Pantänus nach dem Urtheil des Cl. seine sicilianische Herkunft durch die That zur Wahrheit machte, indem er ähnlich den wegen ihres Honigs berühmten Bienen seiner Heimat die Blumen der prophetischen und apostolischen Wiese aussog[2]) und den Seelen seiner Zuhörer einen reinen (wachsfreien) Honig der Erkenntnis einflößte. Entscheidend für dieses Verständnis ist namentlich auch, daß Cl. von allen anderen Lehrern, die er hier aufzählt, sowohl das Land oder Volk, aus welchem sie herstammten, als das Land, wo er sie kennen lernte, angegeben hat. Ferner erfahren wir, daß Cl. den ihm bis dahin unbekannten Pantänus am Schluß seiner Wanderjahre in Egypten gefunden hat und dadurch bestimmt worden ist, sich dauernd dort d. h. in Alexandrien niederzulassen[3]). Daraus

---

hat seinen Grund in dem Gedanken, welchen z. B. Iren. V, 6, 1 so ausdrückt: *neque spiritus homo; spiritus enim et non homo vocatur.*

1) ἔλεγεν hypot. frg. 14; ecl. 56; *dicebat* adumbr. p. 79, 10; *exponebat* ib. p. 87, 1; ἤχθοντο . . ἐφοβοῦντο . . ἠξίουν ecl. 11; οὐκ ἔγραφον . . συνεχώρουν ecl. 27; cf. str. II, 67 (ἀκήκοα δ' ἔγωγε σοφοῦ τὰ τοιαῦτα ἀνδρός); 68 (ἕτερος δὲ κυριώτερον ἔλεγεν); ecl. 50 (ἔλεγεν πρεσβύτης).

2) Aehnlich metonymisch wird auch schon von den Classikern δρέπεσθαι gebraucht. Es ist stark zu interpungiren vor dem Satz: Σικελικὴ τῷ ὄντι ἡ μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς. Das richtige Verständnis dieses Satzes vertrat schon Valesius zu Eus. h. e. V, 11; für den ganzen Abschnitt cf. Reinkens p. 3—10.

3) „Da ich aber einen Letzten angetroffen hatte — an Bedeutung jedoch war er der Erste — kam ich zur Ruhe, nachdem ich ihn in Egypten, wo er versteckt war, aufgespürt hatte". Es ist merkwürdig,

folgt allerdings, daß Cl. kein geborener Alexandriner war. Wie sollte der berühmte Pantänus für ihn in Egypten versteckt gewesen sein, wenn Alexandrien der Ausgangspunct seiner Wanderungen durch die christliche Welt gewesen wäre; oder wie sollte er es verschwiegen haben, daß seine Niederlassung in Egypten Rückkehr in die Heimat war, und daß Pantänus erst in der Zwischenzeit sich dort niedergelassen habe! Ohnedies verdient ja die Ueberlieferung, welche den Cl. zu einem geborenen Athener macht, den Vorzug vor der anderen, daß er von Haus aus ein Alexandriner gewesen sei[1]). Die Entstehung der letzteren war fast unvermeidlich, da Cl. als Presbyter der alexandrinischen Kirche und Leiter der dortigen katechetischen Schule seinen Ruhm begründet hat. Für die andere Ueberlieferung spricht auch dies, daß Cl. Hellas als das erste Land nennt, wo er einen christlichen Lehrer fand. Von da begab er sich nach Großgriechenland, darauf in den Orient, insbesondere nach Palästina, zuletzt nach Egypten, wo er noch lebt und wirkt, während er die Stromateis ausarbeitet. Wenn Cl. jenen ersten Lehrer den Jonier nennt, so kann das nach Analogie der nachfolgenden Charakteristiken nur besagen, daß derselbe aus Jonien, von der Westküste Kleinasiens herstammte. Die Bestimmtheit durch den Artikel[2]) ergibt sich nicht mit Nothwendigkeit, erklärt sich aber völlig aus dem Gegensatz zu den nachhergenannten Lehrern. Dies war der Jonier unter ihnen. In Großgriechenland, also wohl in einer Stadt Unteritaliens lernte er zwei Lehrer kennen, von welchen Einer aus Cölesyrien, der Andere aus Egypten stammte[3]). Andere Lehrer fand er im Orient, d. h. von Alexandrien aus angesehn etwa in Syrien. Zwei derselben, wenn es überhaupt mehr als zwei waren, charakterisirt er näher und zwar so, daß sie beide auch als Orientalen von Herkunft erkennbar werden. Der Eine stammte aus dem Lande der Assyrier[4]), der Andere war von Haus aus

---

wie oft Cl. das Bild von der Jagd gebraucht paed. II, 114; str. II, 5; V, 7. 23; VI, 90. 98; VII, 91; ecl. 32.

1) Epiph. haer. 32, 6 *Κλήμης τε, ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον.*

2) *ὁ Ἰωνικός* cf. nachher *ἡ μέλιττα.*

3) Es ist nicht mit Eusebius *ὁ δέ* sondern mit der Hs. des Cl. *οἱ δὲ ἐπὶ τῆς μεγάλης Ἑλλάδος* zu lesen cf. Reinkens p. 8 N. 3.

4) So nach der einzigen Hs. der Stromateis *ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων*

ein Hebräer[1]). Von dem Letztgenannten wird noch gesagt, was also wohl von dem Ersten nicht gilt, daß Cl. ihn in Palästina kennen gelernt habe.

Diese sämmtlichen Lehrer des Cl. mit namhaften Persönlichkeiten des 2. Jahrhunderts zu identificiren, wäre ein undurchführbares Unternehmen. Es wäre an sich möglich[2]), daß der verworrenen Nachricht des Philippus von Side, wonach Athenagoras ein Lehrer des Cl., freilich auch Cl. ein Lehrer des Pantänus gewesen sein soll, etwas Richtiges zu Grunde läge, und daß Athenagoras jener aus Jonien stammende Lehrer wäre, welchen Cl. in Griechenland kennen lernte; denn die Ueberschrift der Supplicatio pro Christianis, worin Athenagoras als Athener bezeichnet wird, könnte abgesehn von der Fraglichkeit ihres Alters sehr wohl aus dem gleichen Umstand erklärt werden, um dessentwillen Cl. regelmäßig ein Alexandriner genannt worden ist. Es bleibt ferner wahrscheinlich, daß der aus Assyrien stammende Lehrer, welchen Cl. im Orient kennen gelernt hat, Tatian gewesen ist[3]). Aber ein Bedenken steht nicht nur

---

(sc. *χώρας*), aber auch ebenso, wenn man mit einigen Hss. des Eusebius und nach Nicephorus Call. liest *ὁ μέν τις τῆς τῶν Ἀσσυρίων*. Die LA der meisten Hss. des Eusebius (*τις* anstatt und ohne *τῆς*), welche Dindorf in den Clemens aufgenommen hat, ist ganz unwahrscheinlich. Es ist doch nicht üblich, den Begriff „ein Hellene" durch *τῶν Ἑλλήνων* auszudrücken. Es ist vielmehr zu vergleichen Tat. or. ad Graecos 42 *γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων χώρᾳ*. — An dem, was Cl. und Eusebius gemeinsam bieten, wird nichts zu ändern sein. Reinkens p. 8 fordert *τούτων* statt *ταύτης*, was freilich bequemer wäre, aber doch nicht nothwendig ist. Nachdem Cl. den Orient überhaupt als die Gegend genannt hat, wo er den vierten und den fünften Lehrer gefunden hat, stellen sich ihm die beiden orientalischen Länder vor Augen, das Land der Assyrer, aus welchem der Eine stammte, und Palästina, wo der Andere nicht nur zu Hause war, sondern auch mit Cl. zusammentraf.

1) *Ἑβραῖος ἀνέκαθεν*. So sagt Eusebius h. e. I, 11, 9; II, 4, 3 von Josephus und Philo, aber IV, 5, 2 auch von den judenchristlichen Bischöfen Jerusalems. Da es sich hier jedenfalls um einen christlichen Lehrer handelt, so wird der Ausdruck mit Reinkens p. 8 Nr. 4 von ehemaliger Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und Glauben zu verstehen sein. Dafür spricht weniger protr. 9 (D. I, 11, 23) als paed. I, 34: *ὅτε ἤμην Ἰουδαῖος* (aus dem Sinn des Paulus)· *Ἑβραῖος γὰρ ἄνωθεν ἦν*.

2) Cf. oben S 60. Ein chronologisches Bedenken bestünde nicht.

3) Forsch. I, 12 Anm. 2. Uebrigens hat schon vor Semler Valesius zu Eus. V, 11 dies vermuthet.

diesen Vermuthungen, sondern auch den sicheren Ergebnissen in Bezug auf das Verhältnis des Cl. zu Pantänus im Wege. Cl. redet ja von den „Alten“ insgesammt und von dem Einen, der aus ihrem Kreise hervorragt, durchaus als von Männern, die nicht geschriftstellert haben. An den beiden Stellen, wo er ein wenig ausführlicher sich über sie äußert, fühlt er das Bedürfnis, ihnen gegenüber seine Schriftstellerei überhaupt und seine Aufzeichnung ihrer mündlichen Lehren insbesondere zu rechtfertigen. Alles, was er von ihnen mittheilt; schließt durch die Form der Anführung die Möglichkeit aus, daß Cl. dabei aus Schriften jener Männer schöpfe [1]). Daraus folgt mit Sicherheit, daß fruchtbare Schriftsteller wie Melito und Irenäus nicht unter den Lehrern des Cl. zu suchen sind, wie nahe das durch Eus. h. e. VI, 13, 8 (oben S. 32) gelegt zu sein scheint. Das Gleiche gilt auch gegen Athenagoras, wenn anders dieser der Verfasser der Supplicatio und der Schrift von der Auferstehung ist. Weniger hinderlich ist dieser Umstand der Vermuthung in Bezug auf Tatian; denn wenn auch Cl. diesen ohne Bedenken unter seinen ehemaligen Lehrern mitaufzählen konnte, zumal er keinen einzigen bei Namen nannte, so konnte er sich doch in seiner allgemeinen Beschreibung des Charakters seiner Lehrer am wenigsten durch die Erinnerung an Tatian bestimmen lassen. Tatian war nicht nur in weiten Kreisen seiner Heterodoxien wegen anrüchig; Cl. selbst hat ihn immer nur in polemischem Ton und nie als Lehrauctorität angeführt (Forsch. I, 12 f. 285). Um so genauer wird die allgemeine Charakteristik seiner Lehrer auf Pantänus passen. Nun soll aber nach Eus. h. e. V, 10, 4 Pantänus, da er gegen Ende seines Lebens der Lehranstalt zu Alexandrien vorstand, nicht nur durch mündlichen Vortrag, sondern auch durch Schriften die Schätze der göttlichen Lehren erläutert haben. Hieronymus, welcher auch hierüber nichts weiß, als was er aus Eusebius herauslesen konnte, stellt daraufhin den Pantänus unter die christlichen Schriftsteller, bemerkt aber vorsichtig, daß Pantänus mehr durch das lebendige Wort, als durch seine angeblich noch vorhandenen zahlreichen Bibelcommentare der Kirche genützt habe [2]). Eusebius selbst, der

1) Cf. außer den Stellen S. 161 Anm. 1 noch die Schrift über das Pascha oben S.32 Nr. 2; hypot. frg. 1. 15. 20.

2) Hieron. ep. 70 ad Magnum; v. ill. 36: *Huius multi quidem in*

doch den Pantänus in warmen Worten feiert, nennt keinen einzigen Titel eines Werks desselben, was Maximus Confessor nicht versäumt hat zum Behuf der Vertheidigung der Schriften des Areopagiten geltend zu machen [1]). Wenn man erwägt, wie manchem unberühmten und von ihm selbst nicht gerühmten Schriftsteller Eusebius die Ehre anthut, die Titel und Gegenstände seiner Werke anzuführen [2]), so darf man zuversichtlich behaupten, Eusebius hat niemals ein Buch des Pantänus in der Hand gehabt. Auch in späteren Zeiten ist keine irgend sichere Spur von Schriften des Pantänus zu entdecken. Wenn Anastasius Sinaita unter vielen anderen Lehrern, welche die Geschichte vom Paradies allegorisch gedeutet haben, auch Pantänus den Alexandriner und Clemens den Stromateus anführt, so kann er den ersteren Namen in den Hypot. des Cl. gefunden haben [3]). Das Gleiche gilt von dem Bericht des Maximus Confessor über ein Gespräch des Pantänus mit heidnischen Philosophen sogut wie gewiß (oben S. 77 f.). Darnach wird man jene allein in Betracht kommende unbestimmte Aeußerung des Eusebius über Schriften des Pantänus entweder für einen Irrthum erklären oder auf ganz wenige und unbedeutende Aufzeichnungen beziehen müssen, von welchen Eusebius einmal gehört zu haben meinte. Die deutlichen Angaben des Cl. können nicht dadurch in Frage gestellt werden.

Ein Zweites, was ein wenig sicherer, als bisher geschehen, zu bestimmen sein möchte, ist die Chronologie des Cl. und seiner Schriften. Die relative Chronologie der letzteren ist theilweise sicher. Aus dem innigen Verhältnis der drei beinah vollständig erhaltenen Hauptschriften (oben S. 104) ergibt sich, daß weder zwischen Protrepticus und Pädagogus, noch zwischen Pädagogus und Stromateis eine größere literarische Arbeit von Cl. ausgeführt worden ist. Dann wird die Schrift *περὶ ἐγκρατείας* oder der

---

sanctam scripturam exstant commentarii, sed magis viva voce ecclesiis profuit. Der Ausdruck erinnert außer an Eus. h. e. V, 10, 4 auch an die Worte des Origenes bei Eus. h. e. VI, 19, 13 *τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον.*

1) Dionys. Areop. opp (ed. nova Paris 1644) tom. II prolog. (ohne Paginirung).

2) Cf. z. B. die ganze Liste h. e. V, 27 oder VI, 7.

3) S oben S. 26 zu str. V, 72 cf. S. 128. 159.

λόγος γαμικός noch vor dem Protrepticus geschrieben sein (oben S. 37). Ferner fällt die in den Stromateis angekündigte und in „Quis dives" citirte Schrift περὶ ἀρχῶν zwischen diese beiden erhaltenen Schriften (oben S. 38). Außerdem ist mit Sicherheit nur noch zu sagen, daß die Hypotyposen nach den Stromateis entstanden sind. Der Beweis dafür ist sehr einfach, aber ausreichend. Cl. konnte in den Stromateis nicht so, wie er es thut (oben S. 45 f. 133), von zukünftiger Behandlung der Genesis und von einer der Reihenfolge der biblischen Schriften nachgehenden Darstellung ihres Inhalts reden, wenn damals die Hypot. schon geschrieben waren, in welchen eben dies geleistet ist. Es wäre auch nicht zu begreifen, daß er nicht eine einzige der in den Stromateis überall sich darbietenden Gelegenheiten benutzt hätte, sich auf seine Behandlung derselben Materien und Bibelstellen in den Hypot. zu berufen. Die Vermuthung E. du Pin's [1]), daß die Hypot. ein unreifes Jugendwerk des Cl. seien, verdient daher keine Beachtung. Sie ist nur ausgesprochen worden, um die Heterodoxien begreiflich zu machen, welche in den Hypot. deutlicher als in den übrigen Schriften des Cl. zu Tage getreten sein müssen. In Wirklichkeit verhält es sich vielmehr so, daß Cl. nirgendwo so sehr wie in dem früh geschriebenen Protrepticus ein Herold des kirchlichen Gemeinglaubens gewesen ist, daß er auch im Pädagogus der isagogischen Bestimmung dieses Buchs entsprechend und in den Stromateis, bei deren Abfassung er stets auch nichtchristliche Leser im Auge hatte, seine theologischen Speculationen in den Hintergrund geschoben, und daß er dagegen in seinen für die Glaubens- und Fachgenossen bestimmten Hypot. seinen Ideen freien Lauf gelassen hat. Ob auch eine innere Entwicklung seiner Theologie diesem Fortschritt seiner schriftstellerischen Aeußerungen zu Grunde lag, können wir nicht mehr entscheiden. Aber gegen die Wahrscheinlichkeit einer solchen Annahme ließe sich nichts sagen.

Für die absolute Chronologie bietet einen ersten Anhalt, was der Verfasser der antimonarchianischen Schrift bei Eus. V, 28, 4 sagt. Es ist dies, wenn nicht Hippolytus, dann doch ein ihm gleichzeitiger römischer Schriftsteller, ein jüngerer Zeitgenosse auch noch des Cl. Dieser nennt aber unter den Schrift-

1) Nouvelle biblioth. des auteurs eccl. (2 éd. 1690) I, 84.

stellern aus der Zeit vor Bischof Victor von Rom, welche in ihren theils an die Heiden, theils gegen die Häresien gerichteten Schriften Christus als Gott verherrlicht haben, neben und hinter Justin, Miltiades und Tatian auch den Cl. In Anbetracht der Stellung, die er diesem anweist, und der Charakteristik der Gruppe, zu welcher er ihn rechnet, kann nicht der römische Cl., sondern nur der alexandrinische verstanden werden. Eine eigens gegen die Häretiker gerichtete Schrift unseres Cl. hat es aber unseres Wissens nicht gegeben, und nur eine einzige, welche als an Heiden gerichtet betrachtet werden kann, der Protrepticus. Diese Schrift beginnt aber auch mit einem schwungvollen Aufruf, statt den mythischen Gesängen auf die heidnischen Götter dem neuen Liede zu lauschen, dessen Sänger und Gegenstand zugleich der von Zion ausgegangene Logos ist (§ 2), der Schöpfer des Menschen und die überweltliche Weisheit (§ 5), der welcher vor dem Morgenstern existirte, im Anfang bei Gott und selber Gott, der göttliche Anfang alles Seins von jeher war und ist (§ 6); der Einzige, welcher beides zugleich, Gott und Mensch ist (§ 7), der allerbarmende Gott, welcher seiner göttlichen Gestalt sich entäußert, der Logos, welcher zum Gottmenschen geworden ist (§ 8). Das heißt doch wohl *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* [1]). Diesen Abschnitt wird der römische Anonymus wenigstens hauptsächlich im Sinne haben, und er meint zu wissen, daß das Buch „an die Hellenen", welches so beginnt, vor den Zeiten des Bischofs Victor, also vor dem Jahre 189 geschrieben sei. Wir haben keinen Grund und keine Mittel, diese Angabe zu bestreiten. Den zweiten Anhaltspunct, welchen schon Eusebius h. e. VI, 6 benutzte, bietet die Thatsache, daß Cl. in den Stromateis mehr als einmal seine chronologischen Berechnungen mit dem Tode des Commodus abschließen läßt [2]). Daraus an sich kann man zwar nur soviel schließen, wie Eusebius schloß [3]), daß dies Werk oder doch

1) Cf. außerdem noch besonders protr. 106 (*τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ θεῷ ζῶντι*) und protr. 110.

2) str. I, 139 zweimal, I, 140 zweimal, I, 144 dreimal.

3) h. e. VI, 6. In der Chronik hat er zu a. Abrah 2209 = 193 p. Chr. die Blüthe des Cl. und des Pantänus angesetzt, und zu a. Abrah. 2220 = 202 p. Chr. bemerkt: *Clemens his temporibus libros componebat* (ed. Schoene II, 174. 176). Für die Gleichung der Jahre Christi mit Jahren Abrahams cf. Gutschmid, de temp. rat. p. 27. Eusebius wird sich

dessen erstes Buch nach dem J. 192 und vor dem Tode des Septimius Severus († 4. Februar 211) geschrieben wurde. Aber von ersterem Terminus muß man ziemlich weit wegrücken, da Cl. bereits Schriften Anderer benutzt, in welchen gleichfalls der Tod des Commodus als Grenze der Zeitrechnung diente [1]). Andrerseits darf man den Terminus ad quem in das J. 202 oder 203 verlegen. Denn die Ausdrucksweise in str. I, 11 nöthigt wohl zu der Annahme, daß Cl. dies noch in Alexandrien geschrieben hat, wo er nach langem Wandern zur Ruhe gekommen ist; und es berichtet uns Eusebius, daß in Folge der Verfolgung, welche im 10. Jahr des Septimius Severus (= 202 p. Chr.) in Alexandrien wüthete, der katechetische Unterricht daselbst stillegestanden habe, weil Alle d. h. doch wohl Alle, welche sich bisher damit befaßt hatten oder dazu befähigt gewesen wären, sich von dort geflüchtet hatten [2]). Eben diese Zeit der in Eus. VI, 1—5 geschilderten Verfolgung bezeichnet Eusebius ausdrücklich als Endpunct der Schulleitung des Cl. (h. e. VI, 6). Diesem Endtermin ist aber die Abfassung der Stromateis sehr nahe zu rücken. Denn der Hinweis auf zahlreiche Martyrien zur Zeit ihrer Abfassung [3]) setzt wenigstens Anfänge und Vorspiele der Verfolgung voraus, welche den Cl. von Alexandrien vertrieben hat, setzt also auch das bekannte Edict des Severus voraus, welches spätestens im J. 201 erlassen wurde [4]). Andrerseits war, wie sich zeigte, Pantänus nicht mehr unter den Lebenden, als die Worte str. I, 11 geschrieben wurden. Freilich leidet auch die Chronologie des Pantänus noch an Dunkelheiten. Nach Eus. h. e. V, 10, 1 ist Pantänus zur Zeit des Regierungsantritts des Commodus (a. 180) und des alexandrinischen Bischofs Julianus (h. e. V, 9) bereits Vorsteher der katechetischen Schule gewesen [5]), und ist es bis an sein Lebensende geblieben. Nachdem Eusebius der philosophischen Studien des Pantänus und

---

in Ermangelung genauerer überlieferter Data an das Hauptwerk des Cl., die Stromateis gehalten haben, von dem er bemerkt hatte, daß es nach dem Tode des Commodus geschrieben ist Eus. h. e. VI, 6.

1) str. I, 147 *ἄλλοι δὲ μέχρι τῆς Κομόδου τελευτῆς ἀριθμήσαντες ἀπὸ Ἰνάχου καὶ Μωυσέως ἔτη ἔφησαν γίνεσθαι ,βωμβ' κτλ.*

2) h. e. VI, 3, 1 cf. VI, 2, 2; VI, 7.

3) str. II, 125 (D. II, 226, 1—6) cf. VI, 167.

4) Cf. Bonwetsch, Tertullians Schriften nach der Zeit ihrer Abf. S. 10.

5) Cf. Redepenning, Origenes I, 66 f. Anm. 5 gegen Guericke.

seiner Missionsreise nach „Indien“ gedacht hat, kehrt er zu dem Anfang seiner Mittheilungen über ihn mit den Worten zurück: „Nach vielen trefflichen Leistungen leitet er schließlich (τελευτῶν) die Schule zu Alexandrien“. Diese Lehrwirksamkeit ist das Letzte, was Eusebius vom Leben des Pantänus weiß. Mit dieser Darstellung ist die Annahme, daß die indische Reise des Pantänus seine Lehrwirksamkeit in Alexandrien unterbrochen habe [1]) ebenso unvereinbar, als die andere, daß er sich vor seinem Lebensende von derselben zurückgezogen habe [2]). Ist nun Cl., der ehemalige Schüler des Pantänus, dessen Nachfolger im Amt gewesen [3]), und andrerseits des Cl. Wirken in dieser Stellung im J. 202 oder 203 abgebrochen worden, so muß Pantänus mehrere Jahre vor 203 gestorben sein. Nicht nur mit diesen aus Cl. und Eusebius sich ergebenden Ansätzen, sondern auch mit sich selbst würde Hieronymus in unversöhnlichem Widerspruch stehn, wenn er mit den Schlußworten seines Kapitels über Pantänus sagen wollte, daß dessen Lehrwirksamkeit sich durch die Regierung der beiden Kaiser Severus († 211) und Caracalla († 217) hindurcherstreckt habe [4]). Hieronymus selbst sagt nur noch bestimmter als Eusebius, von dem er all' sein Wissen hat, daß Cl. erst nach dem Tode des Pantänus dessen Nachfolger geworden sei [5]). Er weiß auch, daß Origenes, der Schüler des Cl., schon im nächsten Jahre nach der ins 10. Jahr des Severus gesetzten Verfolgung, also im J. 203 die Leitung des verwaisten katechetischen Unterrichts übernommen habe und später vom Bischof Demetrius förmlich zum Nachfolger des Cl. in diesem Amte bestellt worden sei [6]). Hieronymus weiß also auch, daß Pantänus einige Jahre vor dem J. 203, in welchem sein Nachfolger Cl. bereits durch Origenes ersetzt wurde, gestorben ist. Seine Angabe über Pantänus wird also

---

1) So will wohl schon Hier. v. ill. 36 verstanden sein.

2) So Redepenning l. l. I, 67 Anm. 4.

3) Eus. h. e. VI, 6; Hieron. v. ill 38; Pamphilus in der Apologie des Origenes nach Photius cod. 118.

4) v. ill. 36 *docuitque sub Severo principe et Antonino, cognomento Caracalla.*

5) Das *post eius mortem* v. ill. 38 findet sich bei Eusebius nicht den Worten, nur dem Sinne nach.

6) v. ill. 54: das 10. Jahr des Severus = 17. Lebensjahr des Origenes; im 18. Beginn des katechetischen Unterrichts.

so zu verstehen sein, daß seine Lehrwirksamkeit mit der Alleinregierung des Severus (von 193 an), aber auch noch mit der Doppelregierung des Severus und des Caracalla (von 198 an) gleichzeitig gewesen sei. Auch so noch ist diese Angabe in Bezug auf den Anfang irreführend und, sofern sie etwas bedeuten will, gegenüber der bestimmten Behauptung des Eusebius, daß Pantänus schon i. J. 180 Schulvorsteher war, einfach zu verwerfen. Sie erklärt sich aus den kurzen Bemerkungen in der eusebianischen Chronik [1]). Ebenso werthlos ist auch die Ausschmückung der Erzählung von der indischen Reise des Pantänus, welche sich Hieronymus erlaubt hat [2]). Darnach sollte Pantänus vom Bischof Demetrius, welcher nach Eus. h. e. V, 22 im 10. Jahr des Commodus (189 p. Chr.) sein Amt antrat, auf Bitten einer indischen Gesandtschaft dorthin geschickt sein. Einen Ausdruck des Eusebius, welcher wahrscheinlich nur sagen will, daß Pantänus den Völkern des Orients als ein Herold sich darstellte [3]), verstand Hieronymus nach einem allerdings gewöhnlichen Sprachgebrauch so, als ob er dazu ernannt und ordinirt worden sei; und da dies natürlich nur vom Bischof geschehen konnte, Hieronymus aber aus den angegebenen Gründen den Pantänus etwas tiefer in der Zeit herabgerückt hatte, so ergab sich der Name des aus der Geschichte des Origenes bekannten Bischofs Demetrius von selbst. Die Gesandtschaft hat Hieronymus nach Analogie des naheliegenden Falls in Eus. VI, 19, 15 zugedichtet. An unbekannte und ungenannte Quellen des Hieronymus ist auch hier nicht zu denken.

Kehren wir zu den Quellen zurück, so bieten uns diese zur chronologischen Bestimmung des Todes des Pantänus nur noch eine, manchmal misverstandene Angabe. Bischof Alexander von Jerusalem schrieb später an Origenes (Eus. VI, 14, 8): „Dies ist auch, wie du weißt, Gottes Wille gewesen, daß die von den Vorfahren her uns erwachsene Freundschaft unverletzt bleibe, ja noch wärmer und fester werde. Denn als Väter kennen wir (beide) jene Seligen, die uns vorangegangen, bei denen wir in

1) S. oben S. 167 Anm. 3.

2) v. ill. 36. In ep. 70 ad Magnum wesentlich ebenso. An der Geschichtlichkeit der Reise selbst zu zweifeln, ist durch nichts veranlaßt, und die Vergleichung der Vita Apollonii bei Redepenning I, 67 wenig glücklich.

3) Eus. h. e. V, 10 *ἀναδειχθῆναι*.

kurzer Zeit sein werden, den Pantänus, den wahrhaft seligen und (meinen) Herrn, und den heiligen Clemens, der mein Herr gewesen und mich gefördert hat, und wer sonst noch ihnen gleicht, durch welche ich dich, meinen in jeder Hinsicht trefflichsten Herrn und Bruder kennen gelernt habe". Hieraus folgt erstlich, daß Origenes wie Alexander den Unterricht sowohl des Pantänus als des Clemens genossen hat[1]). Diese sind ihre gemeinsamen Väter als Lehrer[2]). In wiefern aber von diesen ihren geistlichen Vätern oder Ahnherrn[3]) ihre Freundschaft herstamme, zeigt das Folgende. Durch Pantänus und Clemens hat Alexander schon von Origenes Rühmliches gehört und ihn schätzen gelernt, lange ehe er in Palästina in directe persönliche Verbindung mit ihm trat. Der Ausdruck im einzelnen und der Ton im ganzen zeigen, daß Origenes und Alexander nicht etwa gleichzeitig Schüler des Pantänus und Clemens gewesen und nicht als Mitschüler in Alexandrien Freundschaft geschlossen haben. Alexander, der schon vor dem J. 211 ein Bisthum in Kleinasien, wir wissen nicht wie lange, verwaltet hatte, muß spätestens um 170 geboren sein, Origenes erst 185. Alexander kann die Schule in Alexandrien besucht haben, als Origenes ein unmündiges Kind war. Trotzdem kann er später durch Clemens, mit welchem er sich später wieder persönlich berührt hat, und durch Pantänus, mit dem er in brieflichem Verkehr gestanden haben mag, über das frühreife Talent und den frommen Eifer des Origenes gehört haben. Und so muß es sich verhalten. Hat nun Origenes nicht nur nach dem Tode des Pantänus den Unterricht des Cl.[4]), sondern auch noch den

---

1) Es ist also nur dem Buchstaben nach richtig, daß Niemand den Origenes einen Schüler des Pantänus nenne, wie Reinkens p. 13 sagt. Aus den eigenen Worten des Origenes bei Eus. VI, 19, 13 läßt sich kein Beweis gegen das positive Zeugnis Alexanders entnehmen.

2) str. I, 1 *αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν.* Cf. Potter zu d. St., auch mart. Polyc. 12, 2.

3) Das durch *γάρ* ausgedrückte logische Verhältnis der beiden Sätze verbietet die Auffassung von Redepenning I, 45 Anm. 2 cf. S. 53 f. Anm. 3; S. 55 Anm. 5, welcher unter *πρόγονοι* leibliche Ahnen und nur unter *πατέρες* Lehrer versteht. Derselbe will S. 54 f. 436 den Origenes und den Alexander zu Mitschülern im eigentlichen Sinne machen. Im Unterricht bei Clemens (es müßte hinzugefügt werden „und Pantänus") sollen sie sich kennen gelernt haben.

4) Eus. h. e. VI, 6 und dazu Redepenning I, 431 ff. Uebrigens

Unterricht des Pantänus genossen und durch seine Begabung die Aufmerksamkeit des alten Lehrers sich zugezogen, so kann Pantänus kaum vor dem J. 200, in welchem Origenes 15 Jahr alt wurde, gestorben sein. Es bleibt also für die selbständige Leitung der Schule durch Cl. nur die Zeit von 200–202 oder 203. Aber darum kann Cl. doch schon manches Jahr vorher neben dem älteren Pantänus als Lehrer an derselben thätig gewesen sein, und eben hiefür spricht Alles. Der Ruhm des Cl. als theologischen Lehrers von Alexandrien fordert an sich schon eine längere Dauer seiner Wirksamkeit in dieser Eigenschaft. Ebenso auch das eben erörterte Schülerverhältnis des Origenes und des Alexander zu Pantänus und Cl.; denn wenn auch an sich beide zuerst den Pantänus und nach dessen inzwischen eingetretenem Tode den Cl. gehört haben könnten, so würden sie sich dann als gleichzeitige Besucher derselben Schule unfehlbar schon damals persönlich kennen gelernt haben. Da das Gegentheil bewiesen ist, so muß Alexander schon einige Zeit vor dem Tode des Pantänus nicht nur nach Alexandrien gekommen sein, sondern auch Alexandrien wieder verlassen haben; und schon damals hat er außer dem Pantänus auch den Cl. zum Lehrer gehabt. Daß Cl. neben Pantänus an der alexandrinischen Schule thätig war, wird auch durch einige allerdings nicht ganz deutliche Bemerkungen des Eusebius bestätigt[1]).

---

scheint mir auf die kritisch zweifelhaften Worte (ἔτι) παῖδα ὄντα nicht viel anzukommen.

1) Erstlich scheint Eus. dies durch die Zusammenstellung beider in der Chronik (oben S. 167 Anm. 3) sagen zu wollen. Ferner cf Eus h. e. V, 11, 1 κατὰ τοῦτον ταῖς θείαις γραφαῖς συνασκούμενος ἐπ' Ἀλεξανδρείας ἐγνωρίζετο Κλήμης. Das κατὰ τοῦτον kann sich nicht (so Reinkens p. 14) auf den seit V, 9 nicht mehr erwähnten Commodus beziehn, sondern nur auf Pantänus, von welchem das vorige Kapitel handelte, und zwar auf diesen als Leiter der katechetischen Anstalt. Cf. κατὰ τὸν δηλούμενον Eus. III, 16, was sich nur auf Clemens von Rom, nicht auf Domitian (III, 14) zurückbeziehen kann; III, 22 κατὰ τούτους (die genannten Bischöfe von Rom und Antiochien). Wie Eusebius sich ausdrückt, wo er auf eine nicht unmittelbar vorher erwähnte Regierungszeit zurückgreift, sieht man IV, 19; V, 21, 1. Auf Pantänus bezieht sich aber auch das συν in συνασκούμενος. Die den heiligen Schriften gewidmete ἄσκησις des Pantänus bestand aber nicht in Privatstudien, sondern in der vorher von Eusebius erwähnten Ausübung des Lehramts (cf. h. e. VI, 3, 8). Hierin also war Cl. der Genosse des Pantänus. Auch Eus. VI, 3, 1 setzt wohl voraus, daß vor der Auflösung der Schule im J. 202 oder 203 regelmäßig

Dazu kommt endlich das gewichtige Zeugnis des Julius Africanus, welcher nicht lange nach den hier in Betracht kommenden Jahren, angelockt durch den Ruhm des Heraklas, nach Alexandrien gekommen ist[1]). Africanus setzt die Blüte des Clemens in Alexandrien nicht wie Eusebius in der Chronik in die Zeit nach dem Tode, sondern in die Regierungszeit des Commodus[2]). Alle diese Angaben vereinigen sich, wenn Cl. spätestens vom J. 190 an Lehrer an der katechetischen Schule zu Alexandrien war, und zwar die längste Zeit neben Pantänus und erst nach dessen Tode etwa während der Jahre 200—202 oder 203 als Leiter der Schule. Seine Niederlassung in Alexandrien muß seiner Aufnahme in das dortige Presbyterium[3]) und seiner Beauftragung mit der katechetischen Thätigkeit selbstverständlich um einige Zeit vorangegangen sein. Der gesammte Aufenthalt, von welchem er den Namen Alexandriner bekommen hat, mag 20 Jahre und länger gedauert haben. Durch die Verfolgung vertrieben griff Cl. wieder zum Wanderstabe, um nicht wieder nach Alexandrien zurückzukehren. Das wenigstens ergibt sich aus der in ziemlich hellem Lichte stehenden Geschichte der katechetischen Anstalt während der folgenden Jahrzehnte, daß Cl. nicht wieder an derselben thätig geworden ist. Um so mehr scheint er den Drang zu schriftstellerischer Thätigkeit gefühlt zu haben. Sind die Stromateis nach dem Tode des Pantänus, wahrscheinlich also nach d. J. 200 begonnen, aber

---

mehrere Lehrer an derselben thätig waren, und das natürliche Verständnis von Eus. VI, 3, 8 wird immer dasjenige sein, wonach die Ertheilung des gesammten Unterrichts durch den einen Origenes ein vorübergehender Nothstand war cf. Redepenning I, 67, Ende von Anm. 2. Unrichtig aber ist die dort und öfter vorgetragene Meinung, daß die gleichzeitig wirkenden Lehrer einander coordinirt gewesen, die Schule kein Haupt gehabt habe. Wie kann dann Cl. der Nachfolger des Pantänus heißen, neben dem er doch schon gelehrt hatte? Offenbar nur als Schulhaupt.

1) So Africanus selbst in seiner Chronik nach Eus. h. e. VI, 31, 2.

2) Das Fragment nach Cedrenus ed. Par. p. 251 bei Routh, rel. s. II, 307 und dazu ebendort II, 496. Ueber die abweichende Angabe der Chronik des Eusebius s. oben S. 167 f. Anm. 3.

3) Als Presbyter charakterisirt er sich schon paed. I, 37: *εἴ γε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι.* Cf. Reinkens p. 17. Dagegen wird man demselben nicht zugeben können, daß auch schon protr. § 89 eine Andeutung von kirchlicher Amtsstellung des Cl. vorliege. Dort waltet nur der Gegensatz der Christen und der Heiden, nicht derjenige der Geistlichen und der Gemeinde ob.

noch in Alexandrien geschrieben worden, so wird alle weitere Schriftstellerei des Cl. in die Zeit nach der Flucht von Alexandrien fallen.

Cl. war gestorben, als Alexander den vorhin besprochenen Brief an Origenes schrieb. Das kurze Fragment genügt doch erkennen zu lassen, daß es ein eben erst entstehendes persönliches Verhältnis zwischen Alexander und Origenes ist, welches darin zum Ausdruck kommt. Der Brief wird in die Zeit des ersten Aufenthalts des Origenes in Palästina fallen, der nicht von langer Dauer und durch die Unruhen in Alexandrien bei Gelegenheit des Aufenthalts Caracalla's daselbst im J. 215 veranlaßt war[1]). Ist Alexanders Brief demnach wahrscheinlich 215 oder 216 geschrieben, so ist Cl. vor diesen Jahren gestorben. Ueber seine letzten Lebensschicksale wissen wir nur noch das Eine, daß er in der Umgebung seines Schülers und Freundes Alexander sich aufhielt und von diesem mit einem Brief an die Gemeinde von Antiochien dorthin geschickt wurde (Eus. VI, 11, 6). Genau läßt sich weder Ort noch Zeit dieser Thatsache bestimmen, aber doch ungefähr. Alexander befand sich um des christlichen Bekenntnisses willen im Gefängnis, als er den Brief schrieb. Da nun seine Bewährung in der Verfolgung ein Hauptmotiv für die jerusalemische Gemeinde war, ihn zum Coadjutor und Nachfolger des alternden Bischofs Narcissus zu machen[2]), so fällt seine Gefangenschaft in die Zeit vor der Pilgerreise nach Palästina, bei deren Gelegenheit er dort festgehalten und zum Bischof von Jerusalem erhoben wurde. Letzteres ist aber nach Eus. VI, 8, 7 um die Zeit des Regierungsantritts des Caracalla (a. 211) geschehen. Die Angaben des Eusebius in der Chronik sind nicht darnach angethan, statt dessen mit Bestimmtheit ein anderes, wenig späteres Jahr zu nennen[3]). Also vor 211, möglicher Weise mehrere Jahre vorher schrieb Alexander im Gefängnis jenen Brief, worin er der Gemeinde von Antiochien dazu Glück wünscht, daß sie in Asklepiades wieder

1) Eus. h. e. VI, 19, 16 cf. Clinton, Fasti Romani I, 224.

2) Eus. h. e. VI, 8, 7 cf. VI, 11, 1—3.

3) Schon zu a. Abr. 2219 notirt er die Confessio Alexanders, zu Abr. 2231 seine Erhebung zum Bischof von Jerusalem. Cf. Harnack, Die Zeit des Ignatius S. 14. 46. Nur soviel dürfte immerhin hieraus entnommen werden, daß Eusebius nichts von einer unmittelbaren Folge beider Ereignisse wußte.

einen würdigen Bischof, einen Nachfolger des Serapion empfangen habe. Auch die Chronologie der antiochenischen Bischöfe setzt uns nicht in den Stand, das Jahr genauer zu bestimmen. Der Abfassungsort des Briefs ist allem Anschein nach der Bischofssitz, welchen Alexander vor seiner Pilgerfahrt nach Palästina innehatte; er spricht von den Verdiensten, welche Cl. sich um die Gemeinde seines damaligen Aufenthaltsorts erworben habe, so als ob Gott der ihres Bischofs beraubten Gemeinde dadurch einen Ersatz habe schaffen wollen [1]). Ob aber dieser Bischofssitz in Cappadocien lag [2]), oder ob es Flavias in Cilicien war [3]), wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Nur würde Letzteres den Brief Alexanders an die Antiochener noch natürlicher erscheinen lassen. Wir wissen also nur, daß Cl. vor dem J. 211 sich vorübergehend einmal in einer cilicischen oder cappadocischen Gemeinde aufgehalten hat und von dort aus nach Antiochien gereist ist. Ueber die Abfassungszeit der dem Bischof Alexander gewidmeten Schrift gegen die Judaisten (oben S. 35) läßt sich hieraus nichts schließen; denn Cl. kann auch von anderem Ort aus seinem ehemaligen Schüler, der inzwischen Bischof geworden war, eine Schrift gewidmet und zugesandt haben [4]). Seit wann aber Alexander Bischof in Cilicien oder Cappadocien war, wissen wir nicht.

Zum Schluß mögen die Thatsachen zusammengestellt werden, welche sich einigermaßen chronologisch bestimmen lassen.

---

1) Eus. VI, 11, 6: *Ταῦτα δὲ ὑμῖν, κύριοί μου ἀδελφοί, τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου, ὃν ἴστε καὶ ὑμεῖς καὶ ἐπιγνώσεσθε, ὃς καὶ ἐνθάδε παρὼν κατὰ τὴν πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπὴν τοῦ δεσπότου ἐπεστήριξέ τε καὶ ηὔξησε τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν.* Das Wort *ἐπισκοπή* scheint mit einem gewissen Doppelsinn gebraucht zu sein. Cf. Ignatius ad Rom. 9, 1. Uebrigens folgt aus diesem Fragment nicht, daß Cl. schon vorher der antiochenischen Gemeinde persönlich bekannt war, eher das Gegentheil. Sie kennen ihn dem Namen nach und werden ihn nun selbst kennen lernen.

2) So Eus. h. e. VI, 11, 2, welchem Socrates h. e. VII, 36; Hieron. v. ill. 62 folgen.

3) Cf. Tillemont, mémoires III, 415; Routh, reliqu. s. II, 170.

4) Das würde seine Analogie haben, wenn die Stromateis wirklich auch diesem Alexander gewidmet wären s. oben S. 27 zu str. VII, 62. 63. Uebrigens bezeichnet nur Hieronymus v. ill. 38 den Alexander, welchem die Schrift gegen die Judaisten gewidmet war, als Bischof von Jerusalem. Eus. h. e. VI, 13, 3 nennt ihn einfach Bischof.

Reisen des Clemens von Griechenland nach Unteritalien, nach Syrien und Palästina, zuletzt nach Egypten wahrscheinlich vor 180.

Die Schrift über die Enthaltsamkeit und der später als diese verfaßte Protrepticus jedenfalls vor 189.

Lehrthätigkeit an der katechetischen Anstalt neben Pantänus spätestens von 190 an. Um diese Zeit der Pädagogus.

Tod des Pantänus gegen 200.

Cl. Vorsteher der katechetischen Anstalt 200—202 oder 203.

In dieser Zeit Ausarbeitung der Stromateis.

Flucht von Alexandrien 202 oder 203.

Außerhalb Egyptens schreibt Cl. in den folgenden Jahren seine übrigen Schriften, unter anderem *περὶ ἀρχῶν*, später als diese *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, ferner die Hypotyposen u. s. w.

Aufenthalt bei Bischof Alexander in Cilicien oder Cappadocien vor 211.

Tod des Clemens vor 216.

Beilagen.

I. Kritische Fragen über den „liber Anatoli de ratione paschali".

Die Anführung dieser Schrift unter den Zeugnissen für die Schrift des Clemens über das Pascha oben S. 32 veranlaßt mich einige Fragen zu stellen, auf welche ich in der vorhandenen Literatur keine befriedigende Antwort finde. Erwünschter wäre es freilich, zugleich ein sicheres Urtheil über den Ursprung der Schrift abgeben und begründen zu können, wozu mir vor allem die ausreichende Kenntnis der technischen Chronologie und der späteren Osterstreitigkeiten fehlt. Daß die heute herrschende Ansicht unhaltbar sei, läßt sich ohne diese zeigen. Aegidius Bucher, welcher die Schrift nach einer von Sirmond ihm gegebenen Handschrift zum ersten Mal herausgab[1]), that dies nicht ohne Bedenken gegen die Echtheit, entschied sich aber doch dafür, daß wir hierin eine Uebersetzung der Schrift des Alexandriners Anatolius besitzen, welcher um das J. 270 Bischof von Laodicea in Syrien wurde, derselben Schrift, aus welcher Eusebius h. e. VII, 32 ein großes Fragment mitgetheilt hat. Diese Meinung blieb lange die herrschende. Tillemont z. B. machte in seiner Darstellung der Osterstreitigkeiten vom Ende des 2. Jahrhunderts ausgiebigen Gebrauch von dieser voreusebianischen Quelle[2]). Nur vereinzelt dagegen findet man bei Neueren die Echtheit anerkannt oder vorausgesetzt[3]). Daß in der

---

1) De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum etc. (1634) p. 439—449, wiederholt von Gallandi, bibl. III, 545—550; Migne ser. gr. tom. 10 col. 210—222. Mit Benutzung einer kölner Hs. gab den Text neu heraus Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie (1880) S. 316—327, über die Hss. S. 195. 203. 210. Nach dieser Ausgabe citire ich. Die Meinung von Krusch, die Schrift „zum zweiten Mal zum Abdruck gebracht" zu haben S. 311, ist wie gezeigt nicht richtig. Auch hätten einige Bemerkungen von Gallandi wohl Beachtung verdient.

2) Mémoires III, 102—110 (a. 1695); sein Urtheil über die Schrift IV, 307 (a. 1696).

3) Dictionary of Christ. Biogr. I, 111; III, 28.

deutschen Literatur über die alten Osterstreitigkeiten die Existenz dieser Schrift meines Wissens nicht einmal der Erwähnung werth gefunden worden ist[1]), mag auf die Auctorität Ideler's zurückgehn, welcher unter Berufung auf die umständlichen Untersuchungen van der Hagens[2]), seine Verwunderung darüber aussprach, daß ein so kenntnisreicher Mann wie Bucher sich nicht von der Unechtheit der Schrift überzeugen konnte, deren grobe Fehler er doch selbst richtig aufgedeckt habe[3]). Auch Krusch a. a. O. S. 311 f. erklärt es für überflüssig, über die durch Hagen endgültig bewiesene Unechtheit ein weiteres Wort zu verlieren.

Ein Britte des 7. Jahrhunderts soll unter dem Namen des durch die Kirchengeschichte des Eusebius und durch Hieronymus de v. ill. 73 berühmten Alexandriners Anatolius diese Schrift im Interesse der brittischen Ostersitte im Kampf gegen die römische Praxis erdichtet und, um seinem Machwerk den Schein der Echtheit zu leihen, aus Rufin's Uebersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte das große Fragment des echten Anatolius mit einigen Modificationen in seine Arbeit aufgenommen haben[4]). Der Fälscher hätte sich insofern glücklich in seiner Rolle behauptet, als er den Gegensatz der asiatischen und der römischen Kirche, wie er im Streit zwischen Victor und Polykrates zu Tage trat, als noch zu seiner Zeit fortbestehend darstellt[5]). Er hat sich auch davor gehütet, dem alten Anatolius geradezu den 84jährigen Ostercyclus anzudichten, hat ihm vielmehr eine formelle Verurtheilung desselben in den Mund gelegt, so daß auch die Gegner der brittischen Osterpraxis sich auf diesen Anatolius ohne jeden Zweifel an seiner Echtheit beriefen. Aber um so größer war die Dummheit, die er gleich in den ersten Zeilen seiner Schrift beging, indem er den Isidorus, natürlich den berühmten Bischof von Sevilla, und den Hieronymus, natürlich den berühmten Stridonensis, als seine Vorfahren nannte[6]). Hagen schloß daraus, daß dieser Pseudoanatolius einige Zeit nach

---

1) Z. B. Hilgenfeld, der Paschastreit der alten Kirche S. 344—347.

2) Dissert. de cyclis paschalibus (1736) p. 115 sqq.

3) Ideler, Handbuch der mathemat. u. techn. Chronol. II, 230 cf. 275. 297 f.

4) Anatolius c. 2, Krusch S. 318. 319 = Eus. h. e. VII, 32, 14—18. Das weiter noch bei Eusebius § 19 aus Anatolius Mitgetheilte fehlt im lateinischen Anatolius.

5) c. 7 S. 321: *quorum exemplum sequentes usque hodie omnes Asiae episcopi* etc.

6) S. die Stelle oben S. 32.

dem Tode Isidor's von Sevilla († 636) oder doch nach Abfassung von dessen letztem Werk, den Origines oder Etymologiae gearbeitet habe. In diesem Werk findet sich ja ein größerer Abschnitt über die Osterfrage (lib. VI c. 17), auf welchen Pseudoanatolius sich bezogen haben müßte. Die Zumuthung, dies zu glauben, ist stark. Ein brittischer Schriftsteller, welcher die Rolle des Alexandriners von 270 angenommen und in mehreren Puncten ein deutliches Bewußtsein von dessen Zeitlage verräth, citirt den der jüngsten Vergangenheit angehörigen spanischen Bischof als einen der *maiores* seines Alexandriners! Und neben ihm läßt er seinen Anatolius den Hieronymus citiren, in dessen vielgelesenem Schriftstellerkatalog Anatolius noch lange nicht die letzte Stelle einnimmt, nicht etwa unter den Zeitgenossen des Hieronymus, sondern unter den Schriftstellern des 3. Jahrhunderts vorkommt! Und auf welche Schrift des Hieronymus soll sich Anatolius bezogen haben? Etwa auf den pheudohieronymianischen Tractat[1]), welcher auch unter den Briefen des Augustinus steht?

Dazu kommt, daß, wie Krusch S. 313 nachweist, schon Columban, welcher mindestens zehn Jahre vor Abfassung von Isidor's Origines gestorben ist, in seinem 5. wahrscheinlich an Gregor von Rom († 604) gerichteten Briefe, die Schrift des Anatolius citirt. Man sollte denken, damit wäre bewiesen, was man freilich auch ohnedies aus den Worten des Anatolius hätte schließen sollen, daß ein anderer Isidorus und auch ein anderer Hieronymus gemeint seien. Aber die gelehrte Tradition in diesem Puncte zu verlassen, hielt Krusch S. 312. 314 für so bedenklich, daß er lieber „die Worte *Isidorum et*, vielleicht sogar die ganze Parenthese (also auch die Worte *Hieronymum et Clementem dico*) als späteren Zusatz zu streichen" vorschlug und erstere Worte wirklich den beiden einzigen, recht alten Hss. zum Trotz als unecht in Klammern setzte S. 317. Dieser Gewaltstreich ist jedenfalls nicht zu billigen, zumal nicht einmal der Versuch gemacht wird, einen Zweck der Interpolation nachzuweisen. Aber gesetzt, es wären diese drei Namen erst nach Columban's Zeiten interpolirt worden, wer sollen denn

1) Hieronymi opp. ed Martianay V, 164 „Lectis litteris tuis" = August. ep. 55 (ed. Bassan. 1797, tom. II, 169). Weniger naheliegend ist der pseudohieronymianische Tractat Martianay V, 198 (auch z. B. im cod. St. Gallensis 250 pag. 439 dem Hieronymus zugeschrieben) „Hodie fratres carissimi populus Israel et vere homo videns deum". Ueber einen anderen Paschatractat unter dem Namen des Hieronymus wird weiter unten zu reden sein.

die von dem angeblichen Anatolius als *maiores nostri* bezeichneten Schriftsteller sein? Er nennt gleich darauf im Zusammenhang des Lobs dieser *maiores* den Origenes, der Alexandriner einen Alexandriner. Und einen anderen Sinn kann jenes *maiores nostri* überhaupt nicht haben, als daß der Alexandriner „Anatolius" seine und vielleicht seines Adressaten[1]) Landsleute älterer Zeit darunter versteht. Er stellt die *maiores nostri* in Gegensatz zu anderen vorher genannten *conputarii*, welche einen 16- oder 25- oder 30- oder 84jährigen Ostercyclus aufgestellt haben und nicht zum Ziel gelangt seien; darunter wird der Römer Hippolytus namentlich angeführt. Also kann *maiores nostri* nicht überhaupt Kirchenschriftsteller älterer Zeit bedeuten, zu welchen ja auch Hippolytus und ebenso auch die *quidam Galliae partis conputarii* (c. 5 S. 320) und die *quidam rimarii Africani* (c. 12 S. 325) gehören, sondern nur ältere Schriftsteller derselben Kirche oder Kirchenprovinz, welcher der Verfasser angehört oder anzugehören sich den Schein gibt. Er will aber der Alexandriner Anatolius sein, und zwei der vier Namen, welche er in diesem Zusammenhang nennt, Clemens und Origenes, sind die Namen zweier berühmter Alexandriner. Wie kann man dann zweifeln, daß auch die Namen Isidorus und Hieronymus Alexandriner der älteren Zeit bezeichnen sollen? Isidorus ist ein bei den egyptischen Christen alter Zeit nicht seltener Name. Um mich auf die vornicänische Zeit zu beschränken, so darf der Sohn des Gnostikers Basilides als Egypter gelten. Ein Märtyrer der decianischen Verfolgung in Alexandrien wird in einem Brief des Dionysius (Eus. h. e. VI, 41, 19) erwähnt. Von diesem ist jedenfalls zu unterscheiden der Bruder des Pierius. wenn auch vielleicht die Verwechselung desselben mit dem Märtyrer der decianischen Zeit alt ist (Photius cod. 118 extr. 119 init.). Der echt griechische Name Hieronymus zeugt wenigstens nicht gegen die egyptische Herkunft seines Trägers. In späterer Zeit schrieb Procopius von Gaza seinen 26. Brief an einen Egypter dieses Namens.

Vorstehendes Ergebnis wird auch dadurch nicht verdunkelt, daß Anatolius von diesen seinen „maiores" rühmt, sie seien im Resultat ihrer Osterberechnungen genau übereingekommen, *licet dissimilia mensium principia pro diversitate linguae senserunt.* Dabei kann sich's natürlich nicht um den Unterschied lateinischer und griechischer Sprache handeln, deren sich diese Schriftsteller

1) Die Anrede dessen, für welchen die Schrift abgefaßt ist, findet sich c. 1 extr. S. 318; c. 13 in. S. 326 *(ceterum quod tuae epistolae subieceras).*

in ihrer ganzen Darstellung bedient hatten; denn auch der griechisch schreibende Autor kann die Termini des römischen Kalenders in seiner Sprache wiedergeben[1]). Ein oberflächlicher Schein der Verschiedenheit der Berechnung konnte nicht durch die Verschiedenheit der Sprache der darstellenden Schriftsteller entstehen, wohl aber dadurch, daß der Eine egyptische, der Andere macedonische, der Dritte römische Monatsnamen und Monatsrechnung anwandte. So ergaben sich *dissimilia mensium principia*[2]). Und hiefür war allerdings die *diversitas linguae* maßgebend nicht nur insofern, als die verschiedenen Monatsnamen verschiedenen Sprachen angehörten, sondern auch insofern, als dem geborenen Egypter, wie z. B. Isidorus ein solcher gewesen sein mag, mit der angeerbten Muttersprache zugleich auch die egyptischen Monatsnamen die nächstliegenden waren[3]).

Ueber Echtheit oder Unechtheit der Schrift des Anatolius ist hiemit nichts gesagt. Selbst das wäre möglich, daß die von ihm citirten Schriften seiner angeblichen Landsleute Hieronymus, Isidorus, Clemens, Origenes nur in der Phantasie eines Pseudoanatolius existirt haben. Aber wahrscheinlich ist das nicht. Was er über Victor von Rom, Polykrates von Ephesus, Irenäus, Hippolytus, über gallische und africanische Osterberechner sagt, trägt historisches Gepräge. Ferner hat Clemens wirklich ein Buch über das Pascha geschrieben. Aus einer Schrift des Origenes über den gleichen Gegenstand theilt unser Anatolius einen längeren Satz mit. Was von der Echtheit dieses Fragments zu halten sei, ist eine in zweiter Linie stehende Frage. Die Schrift, welcher Anatolius es entnommen hat, hat existirt. Cummian in seinem Brief an Segienus von Hy[4]) vom J. 634 citirt eine andere Stelle des Origenes, als Anatolius, dessen Schrift er gleichfalls kennt. Darnach besteht das Vorurtheil zu Recht, daß auch die Schriften des Hieronymus und des Isidorus über das Pascha, welche Anatolius meint, wirklich existirt haben. Wenn aber dieser Anatolius im 6. oder 7. Jahrhundert gearbeitet hat, so erscheint es nicht als ein hoffnungsloses Unternehmen, diese Schriften wieder zu suchen. Ich

---

1) Cf. z. B. schon Ignat. ad Rom. 10, 3.

2) Siehe das dreifache Datum bei dem echten Anatolius Eus. VII, 32, 14; der 26. Phamenoth = 22 Dystros = XI kal. Aprilis.

3) Die egyptischen Basilidianer berechneten die Data der Geschichte Jesu durchaus nach dem egyptischen Kalender Clem. str. I, 146.

4) Migne 87 col. 969—978; das Citat aus Origenes col. 971; Anatolius wird genannt col. 975.

habe auch in dieser Hinsicht nach manchem Suchen[1]) nur eine Frage, welche vielleicht Andere zur Beantwortung reizt.

Vallarsi gab zum ersten Mal nach einem cod. Vaticanus 642 fol. 89 einen kurzen Tractat mit dem Titel *S. Hieronymi de solemnitatibus paschae* heraus[2]). Daß der berühmte Hieronymus nicht der Verfasser sei, erklärte der Herausgeber mit Recht für selbstverständlich, unterließ es aber die doch nicht selbstverständliche Voraussetzung zu begründen, daß der Verfasser für diesen Hieronymus gelten wolle. Am Schluß der in die Form eines Sendschreibens gekleideten Abhandlung wird der, auf dessen Bitte sie geschrieben ist, zweimal *venerabilis papa* angeredet. Daraus schloß Vallarsi, daß ein Pseudohieronymus den Bischof Damasus als Adressaten sich gedacht habe. Aber warum drückte dieser seine Absicht so undeutlich aus? Ohne diese Publication von Vallarsi zu berücksichtigen, gab Pitra denselben Tractat zum zweiten Mal nach drei Hss. heraus, welche denselben sämmtlich ohne Angabe eines Verfassernamens darbieten[3]). Pitra wollte den Tractat dem Ende des 2. Jahrhunderts oder dem dritten zuweisen. *Spirat in eo aura quaedam apostolica.* Ich erlaube mir vorläufig nur die Frage, ob dies nicht der Hieronymus sei, auf welchen Anatolius sich be-

---

1) Nach Montfaucon, biblioth. bibliothecarum p. 1336 E enthält ein cod. 42 S. Martini Turonensis folgende Paschaschriften 1) Hieronymi, 2) Cyrilli Alexandrini, 3) Proterii Alexandrini, 4) Anatolii, 5) Philippi. Es würde sich um den Hieronymus fragen. Das von Gardthausen citirte Buch: Dorange, Catalogue descriptif et raisonné des mss. de la bibliothèque de Tours, 1875, ist hier und in München nicht vorhanden. — Der cod. Monac. 14456 enthält eine Osterschrift mit dem verheißungsvollen Titel (fol. 8) *compotus sci augustini. sci hieronymi. sci ysidori. sci dyonisii. sci quirilli greciae et ceterorum*, aber nicht die Schriften der hier genannten Autoren, und soviel ich weiß überhaupt nichts über „Hieronymus und Isidorus" Aufklärendes. Cf. Docen in Pertz, Archiv für ältere d. Gesch. V, S. 515—519; Krusch S. 10—12. Ich selbst habe die Hs. nur flüchtig angesehn.

2) Hieron. opp. ed. Vallarsi (Venet. 1766) I, 1114—1120 als epist. 149.

3) Spicilegium Solesmense I, 9—13 cf. Proleg. p. XI sq. Im Indiculus codicum vor den Prolegomena werden als Quellen dieses Drucks ein Cotonnianus (saec. IX), ein Bodleianus (saec. IX) und ein Sorbonicus (saec. XII) genannt; im Commentar unter dem Text wird der Bodleianus niemals angeführt. S. noch die Addenda p. 565. Pitra äußert sich nicht näher über das Vorhandensein und die etwaige Gestalt der Ueberschrift in den verschiedenen Hss. Sollte das Wort *anonymus* sich irgendwo im Titel finden, so könnte das aus *Hieronymus* entstanden sein, freilich auch umgekehrt.

ruft. Er findet sich in den drei von Cardinal Pitra benutzten Hss. mit anderen Paschaschriften, darunter auch mit Anatolius verbunden (Spicil. I, 565). Die Anrede *venerabilis papa*[1]) weist durchaus nicht auf einen römischen Bischof, paßt an sich auf jeden ehrwürdigen Geistlichen und insbesondre auf den Bischof von Alexandrien, welcher wenigstens vom 3. Jahrhundert an besonders häufig so genannt wurde[2]). Ein alexandrinischer Bischof könnte es also sein, auf dessen Aufforderung ein Alexandriner dieses Gutachten abgefaßt hat[3]). Die Anrede mit *tua caritas* zu Anfang desselben[4])

---

1) In dem cod. Cottonianus findet sie sich nur einmal; es fehlt dort die Schlußformel *ora pro me, venerabilis papa.*

2) Dionysius Alex. bei Eus VII, 7, 4; Arius in der Anrede an Bischof Alexander bei Theodoretus h. e. I, 5; ebenso die arianischen Presbyter und Diakonen in der Ueberschrift und im Context ihres Briefes an denselben Alexander (Athanas. de syn. 16 ed. Montfaucon I, 729). Neunmal hinter einander gibt Epiphanius haer. 68, 9—11 dem Athanasius diesen Titel, während er daneben den Julius einfach Bischof von Rom nennt. Hieronymus gebraucht im brieflichen Verkehr mit Damasus von Rom und Theophilus von Alexandrien durchweg die gleiche Titulatur. Wo überhaupt die eigentliche Ueberschrift erhalten ist, lautet sie *Beatissimo papae Damaso* ep. 36 (vol. I, 160) resp. *Theophilo* ep. 63 p. 353; ep. 86 p. 535; ep. 88 p. 536; ep. 99 p. 609; ep. 114 p. 758; die Anrede in den Briefen an beide Kirchenfürsten regelmäßig *beatitudo tua* ep. 15, 5 p. 41; ep. 16, 2 p. 43; ep. 20, 6 p. 68; ep. 21, 1 p. 68; ep. 63, 1 p. 353; ep. 86 p. 535; ep. 88 p. 536; ep. 99, 1 p. 609. 610; ep. 114, 1. 3 p. 758. 760; einmal an Damasus ep. 36, 1 p. 160 *sanctitas tua.* Einmal ep. 88 p. 537 ad Theophilum *papa amantissime atque beatissime*, so auch in der Widmung der Evangelienübersetzung an Damasus zum Schluß *papa beatissime* und ep. 102, 3 p. 633 an Augustin *sancte et venerabilis papa.* Viel häufiger gebraucht Hieronymus den Titel *papa*, wo er zu einem Dritten von dem Bischof von Alexandrien redet (c. Rufin. III, 16—18 vol. II p. 545—548 sechsmal *papa Theophilus*) oder von dem von Rom (ep. 88 vol. I p. 537; c. Rufin. III, 17. 20. 21. 24 vol. II, 546. 549. 550. 553) oder von anderen angesehenen Bischöfen wie Epiphanius (ep. 82 vol. I, 518; c. Rufin. III, 16 vol. II, 545).

3) Aus den Worten *peregrinus civi* (Vallarsi p. 1120, *cui* und *tibi* statt *civi* die Hss. bei Pitra p. 13) folgt natürlich nicht, daß Verfasser und Adressat verschiedener Herkunft sind. Es ist uneigentlich gemeint.

4) Man vergleiche dies *tuae caritatis imperio cogente* etwa mit Iren. I praef. ἀγάπης δὲ ἡμᾶς προτρεπομένης und lib. V praef. *quemadmodum postulasti a nobis, obedientibus tuo praecepto.* In späterer Zeit redet nur der Höherstehende den unter ihm Stehenden mit *caritas tua* an, z. B. Augustinus der Bischof den Presbyter Hieronymus, welcher seinerseits den Augustin mit *beatitudo tua, dignatio tua* und *beatissimus papa* titu-

sticht merklich ab gegen das *beatitudo tua* oder *sanctitas tua* in den Briefen des berühmten Hieronymus an die *papae* Damasus, Augustinus und Theophilus. Von einer Bemühung des Verfassers, für den großen lateinischen Kirchenvater zu gelten, ist nichts zu entdecken. Ist der bis jetzt nur in der vaticanischen Hs. des Vallarsi gefundene Name Hieronymus echt, so bezeichnet er einen anderen und zwar einen älteren Träger dieses Namens. Es ist ein Gutachten über die Frage, in wieweit die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen in Bezug auf Festtage und Festzeiten dem Buchstaben nach nicht verbindlich, und in wieweit sie dem Geist nach zu beobachten seien. Die Antwort ist aber wesentlich bestimmt durch den Gegensatz zu solchen, welche dem mosaischen Gesetz viel mehr verbindliche Kraft zuschreiben als der Verfasser. So insbesondere in Bezug auf das Pascha. Die Quartadecimaner im eigentlichen Sinn des Namens werden von der allgemeinen Kirche wegen ihres Judaismus verurtheilt. Die katholische Kirche ist einig darin, daß das Pascha nach dem 14. Tage des ersten Monats nach Eintritt des Sonntags zu feiern sei[1]). Dabei aber besteht der Unterschied, daß die Einen sich daran genügen lassen, nur nicht mit den Juden an der XIV luna selbst zu feiern, während die Anderen zugleich streng darauf halten, daß sie ihr Pascha nie vor der XIV luna feiern. Letzteres ist zur Zeit des Verfassers das in der katholischen Kirche vorwiegende, vom Verfasser wie es scheint bevorzugte Verfahren, aber er behandelt diesen innerkatholischen Gegensatz und somit auch alle damit zusammenhängenden Verschiedenheiten der Osterberechnung als ein Adiaphoron. Veranlassung und Zweck seiner Abhandlung liegt ausschliesslich in dem Bedürfnis einer principiellen theologischen Rechtfertigung der katholischen Ablehnung des eigentlichen Quartadecimanismus. Am Schluß heißt es ausdrücklich: *Haec autem a te postulata sunt et a me dicta propter eos, qui quum facie Christiani videantur, per iudaici sensus impietatem corpus Christi, id est ecclesiam suis schismatibus scindere non metuunt* (Pitra p. 13). Wer diese Schismatiker seien, sagt der Verfasser vorher: *universalis ecclesia anathematizat eos qui cum Judaeis in festivitate*

---

lirt Hier. ep. 102. 103. 112. 141 p. 632 – 634. 737. 1065 und dagegen Augustin ebendort ep. 116, 1 p. 761.

1) Vallarsi p. 1117 *ut in primo mense post XIV. diem paschalem festivitatem praecedente* (Pitra p. 11 *praecedentem) una sabbatorum celebrari sine ulla ambiguitate censuerit* (so auch cod. Sorbon., *censuerint* Pitra im Text).

paschali XIV (lunam) celebrari[1]) *definiunt et sabbata et caetera huiusmodi umbralis*[2]) *observantiae.* Das ist die Sprache eines Hippolytus und eines Origenes gegen die Quartadecimaner[3]).

Dieser Tractat ist nicht im Streit der Britten und Römer entstanden, ist auch weder von dem berühmten Hieronymus, noch von einem dessen Maske tragenden Pseudohieronymus geschrieben, vielleicht aber von einem Alexandriner des 3. Jahrhunderts. Wenn der Verfasser von der einen Form der katholischen Osterfeier sagt: *quod nunc maxime ecclesia auctoritatem sedis apostolicae sequens observat*, so meint er damit ohne Frage die römische Kirche; aber er stellt nicht den Grundsatz auf, daß man ihr folgen müsse, sondern spricht nur die Thatsache aus, daß die Auctorität des „apostolischen Stuhles" für den größeren Theil der Kirche auch in jener untergeordneten Frage maßgebend gewesen sei, in Bezug auf welche eine von ihm selbst sehr gleichmüthig angesehene *varietas*[4]) im Schoß der katholischen Kirche besteht. Auch das ist vielleicht unbedenklich, daß ein Alexandriner des 3. Jahrhunderts von der *sedes apostolica* ohne Näherbestimmung, statt von der *cathedra Petri*[5]) redet; denn nachdem die kleinasiatische Kirche mit ihrer Berufung auf Johannes und seine Genossen für ihren Quartadecimanismus abgewiesen worden war, blieb die römische Kirche, welche von Anfang an unter kräftiger Berufung auf Petrus und Paulus an der Spitze des Kampfs gegen den Quartadecimanismus gestanden hatte, als die einzige hier in Betracht kommende *sedes apostolica* auf dem Kampfplatz. Die alexandrinische Kirche hat auch in späterer Zeit für sich nur das gelehrte Wissen und Können in diesen Angelegenheiten in Anspruch genommen[6]).

Die Frage, ob dieser Hieronymus der von Anatolius rühmend erwähnte sei, welche ich zu bejahen geneigt bin[7]), wird man vielleicht darum verneinen, weil das, was dem Anatolius die Haupt-

---

1) So Vallarsi p. 1117 und der Cottonianus, beide aber ohne *lunam* davor; *lunam exspectari* Pitra p. 11 im Text.

2) Vallarsi *huius umbralis.*

3) Hippol. refut. VIII, 18; Pseudotertull. 22 (Oehler, corp. haeres. I, 278); in Bezug auf Origenes s. oben S. 37 Anm. 3.

4) So ist ohne Frage mit Pitra p. 11 zu lesen, nicht mit dem Cottonianus und Vallarsi p 1117 *veritas*, was gar keinen Sinn gibt.

5) So z. B. bei Cyprian epist. 59, 14 ed Vindob. p. 683, 10 cf. die *cathedra urbis Romae ecclesiae* im Canon Muratorianus.

6) Cf. z. B. den nur lateinisch erhaltenen Prologus Cyrilli bei Krusch S. 338.

7) Einiges Bedenken erregt die Eleganz der Sprache.

sache ist, die Technik der Osterberechnung, von Hieronymus gar nicht berührt wird. Wo dieser an den Punct kommt, wo es gälte die Differenzen, welche nach Verwerfung des Quartadecimanismus in der katholischen Kirche geblieben oder entstanden sind, zu schlichten, bricht er ab mit den Worten: *Sed haec deserentes, quia non est huius temporis per singula discuti, ad spiritalem intelligentiam mentis aciem convertamus* (Pitra p. 12). Der Mann hatte Recht; die ihm vorgelegte theologische Frage hatte mit diesen Differenzen nichts zu thun. Bei anderer Gelegenheit mag derselbe Verfasser sich auch über diese schriftlich geäußert haben. Schwerlich ist aber auch die Anführung der vier Alexandriner bei Anatolius so gemeint, als ob sie alle schon wesentlich ebenso klug gewesen seien wie er selbst. Er führt sie weiterhin nicht als Auctoritäten an, und nur von Origenes, den er durch sein Lob über alle anderen stellt, gibt er ein wörtliches Citat. Für die Kritik des Anatolius wäre noch nichts Entscheidendes, aber doch etwas Bedeutsames gewonnen, wenn die Schriften der älteren Alexandriner, auf welche sich Anatolius beruft, wiedergefunden würden, und vollends dann, wenn die wiedergefundenen Stücke als echt erkannt würden. Daß die literargeschichtliche Seite der Frage bisher vernachlässigt worden ist, glaube ich gezeigt zu haben. Den Dunkelheiten und Fehlgriffen in technisch-chronologischer Hinsicht aber, welche der liber Anatoli bietet, darf schwerlich ein so großes Gewicht beigelegt werden, wie geschehen ist. Daß Eusebius und sein Nachtreter Hieronymus von der astronomischen und mathematischen Gelehrsamkeit des Anatolius mit Hochachtung reden, beweist wenig, da der Maßstab, welchen Eusebius anlegte, jedenfalls nicht der eines Ideler war. Sodann haben wir es mit einer lateinischen Uebersetzung zu thun, deren Rohheit offenbar, deren Entstehungszeit vorläufig unbekannt, deren Treue unverbürgt, und deren Text noch vielfach ungewiß ist.

Für die Kritik dieser, aber auch mehrerer anderer Schriften alten Namens, welche in den Osterstreitigkeiten des 7. Jahrhunderts und bei Beda erwähnt werden, kommt noch ein Moment in Betracht, worüber ich nirgendwo befriedigende Auskunft finde. Die zweifellos unechten Acten der Synode von Cäsarea[1]) und der liber

1) Auch diese hat Krusch S 303—310 neu herausgegeben und kurz besprochen. In der historischen Einleitung des Tractats wird die orientalische d. h. quartadecimanische Osterpraxis unter Berufung auf die Erzählung des Eusebius Caesariensis, also auf die Kirchengeschichte des Eusebius, sicherlich nach Rufin's Uebersetzung, kurz geschildert. Der

Anatoli[1]), aber auch die unechten Briefe der römischen Bischöfe Pius und Victor in der Paschafrage können nur zu einer Zeit geschrieben sein, wo erstlich der alte Quartadecimanismus der asia-

---

Verfasser gibt sich also nicht den Schein besonderen Alterthums, will auch nicht ein griechischer Orientale sein. Vor diesem Satz aber sagt er, was er nicht aus Eusebius weiß: *Nam et omnes Gallii, quacumque die VIII. kal. apr. fuisset, semper pascha caelebrabant dicentes; „quid nobis est a XIV. luna compotum cum Judaeis facere pascha? sed sicut est domini natalis, quocumque die evenerit VIII. kal. ian., ita et VIII. kal. apr., quando traditur Christi resurrectio, debemus pascha tenere“.* So soll es seit der ersten Kirchengründung in Gallien gewesen sein, und hiegegen wie gegen den orientalischen Quartadecimanismus soll nun die auf Pabst Victor's Betrieb gehaltene Synode zu Cäsarea sich erklärt haben. Die erste größere Hälfte der Acten (Krusch S. 307 Z. 6 v. u. bis S. 311 Z. 5 v. u.) gibt nur Beweise dafür, daß das Pascha unter allen Umständen an einem Sonntag gefeiert werden müsse. — Das Datum VIII. kal. apr. (25. März) hat schon Tertullian adv. Jud. 8 für den Tod (nicht die Auferstehung) Jesu cf. den römischen Verfasser der Quaest. ex vet. et novo test. nr. 55 u. 84 (August. XVI, 386. 424 ed. Bassan.). Die Combination mit dem festen Datum der Geburt Christi VIII kal. ian (25. December) findet sich auch in dem von Routh rel. s. II, 178 nach Muratori anecd. III, 148 wiederholten und besprochenen unechten Fragment des Alexander von Jerusalem. Cf. Clem. Alex. str. I, 146.

1) Nach der Kritik dessen, was *quidam Galliae partis conputarii adfirmant* (c. 5. 6 S. 320 f. das scheint aber nichts anderes zu sein, als eine gelehrte Vertheidigung der in den Acta Caes. deutlich bezeichneten Osterfeier am 25. März) fährt Anatolius in gereiztem Tone fort (c. 7 p. 321): *Sed illis nihil ardui fuit, quibus licitum erat omnibus diebus, quando XIV luna advenisset post aequinoctium, pascha caelebrare. Quorum exemplum sequentes usque hodie omnes Asiae episcopi, quippe qui et ipsi ab auctore inrepraehensibile, Johanne scilicet evangelista et pectoris domini accubitore, doctrinarum sine dubio spiritalium potatore, regulam susciperant, indubitanter omnibus annis, quando XIV luna adfuisset, et agnus apud Judaeos immoletur, aequinoctio transacto pascha caelebraverunt etc.* Es folgt dann eine stark an Eus. h. e. V, 24 erinnernde kurze Geschichte des Osterstreits zwischen Victor und Polykrates. Beachtet man den Unterschied der Tempora *adfirmant* (c. 5) und *licitum erat* (c. 7), so muß man dies doch wohl so verstehen, daß jene Gallier vormals eigentliche Quartadecimaner gewesen, daß sie als solche dem von den Zeiten Victors bis in die Gegenwart des Verfassers fortgesetzten Widerstand des kleinasiatischen Quartadecimanismus Vorschub geleistet, und daß sie vom Quartadecimanismus aus zu ihrer ebenso verwerflichen gegenwärtigen Osterfeier gelangt seien. Weniger deutlich ist, ob es nun jene Gallier oder die kleinasiatischen Quartadecimaner sind, gegen welche sich Anatolius nach dem geschichtlichen Rückblick mit den Worten wendet (c. 8): *Illud autem, quod modo nobis inponunt* etc.

tischen Kirchen noch eine im frischen Gedächtnis lebende feindliche Macht war, und zweitens in einigen Theilen der gallischen Kirche eine mit dem Quartadecimanismus in einem wesentlichen Princip übereinstimmende Ostersitte herrschte, nämlich die, das Pascha abgesehen vom Wochentage an einem festen Monatsdatum zu feiern, freilich mit dem sehr wesentlichen Unterschied, daß die Gallier einen bestimmten Monatstag des julianischen Sonnenjahrs, den 25. März, die asiatischen Quartadecimaner einen bestimmten Monatstag des jüdischen Mondjahrs, den 14. Nisan, als Ostertag feierten. Die Thatsache dieser gallischen Osterfeier wird auch in der theils dem Athanasius, theils dem Martinus von Bracara zugeschriebenen, aber auch anonym vorhandenen Schrift über das Pascha[1]) einleitungsweise berührt, aber als eine bereits völlig der Vergangenheit angehörige. Es wird nicht mehr nöthig gefunden, ein Wort der Polemik darüber zu verlieren, sondern bereits als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das Pascha nur am Sonntag gefeiert werden könne. Man sieht nicht recht ein, warum hier jener bereits vor längerer Zeit erloschenen gallischen Ostersitte überhaupt gedacht wird[2]). Sie ist zur Antiquität geworden. Das

---

1) Den Namen des Athanasius trägt sie in dem cod. Ambrosianus H. 150 Inf. (Krusch S. 206: saec. IX), worin sie Muratori zuerst fand und wonach sie Montfaucon zuerst herausgab (Athanasii opp. II, 741). Dieselbe Schrift mit abweichendem Anfang und Schluß und in einer wie es scheint ursprünglicheren Recension enthält ein cod. 83 II der kölner Dombibliothek, welchen Krusch für seine Ausgabe benutzte S. 195. 328 ff. Es ist diesem neuesten Herausgeber des Tractats ebenso wie dem ersten, Montfaucon, und den Herausgebern der Schriften des Martinus von Bracara und dem gelehrten Monographen über diesen Martinus entgangen, daß der Tractat des Martinus *de pascha* (Migne 72 col. 49—52) identisch ist mit demjenigen des Athanasius in der kölner Recension, worin er keinen Autornamen trägt. Ueber die Ausgaben des Tractats unter dem Namen Martinus und die zwei oder drei Hss., aus welchen sie geflossen s. P. Caspari, Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum (Christiania 1883) p. XLVII Anm. 2 cf. p. XXVIII A. 1; XXX A. 2. Caspari tritt für die Abfassung der Schrift durch Martinus ein p. XLVI—L und S. 13 Anm. 13.

2) Der Text nach Krusch S. 329 (ohne sachlich wichtige Abweichungen der beiden von ihm benutzten Hss. und des Textes unter dem Namen des Martinus): *Scio autem multos scrupulosius interrogare solitos, quare secundum morem Judaeorum ad lunae conputationem diversis temporibus pascha celebremus, dicentes rectius sibi videri, ut, si dominicae passionis commemoratio agatur, unum anniversarium natalem* (al. *talem*, al. *natalis*, al. *natales*) *diem observemus sicut a plerisque Gallicanis*

gerade Gegentheil gilt von den vorher genannten Schriften. Sie eifern dagegen mit allen Mitteln, unter anderem auch mit dem Mittel gefälschter Urkunden. Aber auch falsche Urkunden sind Urkunden. Die Thatsache jener gallischen Ostersitte kann ja nicht erfunden sein, da wir Schriften besitzen, welche theils gar keinen anderen denkbaren Zweck haben, als jene Sitte zu bestreiten, theils diesen Zweck neben anderen mit Nachdruck verfolgen. Letzteres gilt von den Acten der cäsareensischen Synode und dem liber Anatoli. Zu welchem Zweck sollten die Verfasser dieser beiden Schriften, wenn sie gegen Ende des 6. oder im Lauf des 7. Jahrhunderts geschrieben haben, der alten gallischen Kirche zur Zeit des Victor und des Anatolius diesen Schimpf angehängt und sie zu Mitschuldigen der kleinasiatischen Quartadecimaner gemacht haben? Und warum wird diesen Galliern gegenüber vor allem das eingeschärft, daß das christliche Pascha nur am Sonntag gefeiert werden dürfe, wenn der damit bekämpfte Brauch, das Pascha an jedem beliebigen Wochentage aber an einem festen Monatstag zu feiern, nicht in Gallien zur Zeit der Entstehung dieser Schriften existirt hat? Dieselben Fragen ergeben sich bei Lesung eines unechten Briefs des Pius und zweier oder dreier ebensolcher Briefe des Victor von Rom in derselben Angelegenheit[1]). Es kann doch nicht zufällig sein, daß zwei gegen den Quartadecimanismus ankämpfende Briefe Victors an zwei angebliche Bischöfe von Vienne gerichtet sind, und daß dem Pius, dessen Paschabrief an alle Kirchen gerichtet ist, außerdem gerade auch zwei Briefe an einen Bischof Justus von Vienne angedichtet worden sind. Die einzige Bestimm-

---

episcopis usque ante non multum temporis custoditum est, ut semper VIII. kalendarum aprilium diem paschae celebraverimus (al. *celebrarent*), *in quo die facta resurrectio Christi traditur.* Die Worte *sicut a plerisque custoditum est* fehlen nur im cod. Ambrosianus, in der überhaupt verderbten Recension, welche allein den Namen Athanasius trägt.

1) Der Paschabrief des Pius bei Mansi coll. concil. I, 672; die Briefe desselben an Justus von Vienne ebendort col. 677. 678. Auf den erstgenannten Brief und das darin enthaltene Gebot, das Pascha immer nur am Sonntag zu feiern, beruft sich Pseudovictor (Mansi I, 701) in seinem Schreiben an Theophilus von Alexandrien (sollte heißen Caesarea) cf. auch den Liber pontif. unter Victor. In den beiden an die Bischöfe Desiderius (oder Dionysius) und Paracodas von Vienne gerichteten Briefen (Mansi I, 704—706) behandelt dieser oder ein anderer Pseudovictor die Paschafrage so, als ob in Gallien der Quartadecimanismus herrschte, d. h. dieser Pseudovictor weiß nichts mehr von der wirklichen gallischen Praxis, gegen welche Pseudopius polemisirt hatte, und misversteht daher die ältere Fälschung.

ung aber, um derentwillen der Paschabrief des Pius erdichtet sein kann, ist die, daß das Pascha am Sonntag gefeiert werden müsse[1]). Nach den Andeutungen der Pabstbriefe und nach den ausdrücklichen Angaben der Acta Caesar., des liber Anatoli und der Schrift des Martinus von Bracara kann nicht zweifelhaft sein, daß die Leute, weldurch chen diese Schriften eingeschärft werden sollte, daß Ostern durchaus am Sonntag gefeiert werden müsse, in Gallien zu suchen sind. Als alte gallische Sitte ist die unveränderliche Osterfeier am 25. März auch bezeugt durch ein Calendarium, welches Mabillon in einer von ihm (a. 1685) auf ein Alter von 1000 Jahren geschätzten, also dem 7. Jahrhundert zugeschriebenen corbeier Handschrift fand[2]). In demselben Zusammenhang machte Mabillon auf den Bericht Gregor's von Tours über Perpetuus, den 6. Bischof von Tours (von 461 an) aufmerksam. Unter den Festen, für welche dieser Bischof in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts Vigilien anordnete, werden hinter einander genannt: *VI kal. Apr. resurrectione domini nostri Jesu Christi ad basilicam domini Martini. Pascha in ecclesia*[3]). Wir haben hier neben einander ein auf ein festes Datum angesetztes Fest der Auferstehung Christi und ein des festen Datums entbehrendes, also bewegliches Pascha. Je widersinniger dies erscheint, um so gewisser ist es[4]); und es ist dies nur daraus zu begreifen, daß man nach dem Siege der römischen Osterpraxis neben dieser doch auch der provincialen Ostersitte einen Platz glaubte einräumen zu müssen. Es ist das ein Beweis dafür, wie mächtig die letztere einst in Gallien gewesen war. Die unbewegliche Osterfeier am 25. März ist nicht auf Gallien beschränkt geblieben. Zur Zeit des Epiphanius fand

---

1) Cf. meinen Hirten des Hermas S. 24 ff. Die schwer begreifliche Wiederholung des Irrthums, daß dieser Brief auf die brittisch-römischen Osterstreitigkeiten Bezug habe, von Seiten Harnack's habe ich Gött. gel. Ang. 1878 S. 55 beleuchtet und ebendort S. 53 f. nochmals über das Verhältnis des ältesten Pabstbuchs von 354 zu dem Brief des Pius gehandelt.

2) Mabillon, De liturgia Gallicana p. 104.

3) Gregor. Turon. hist. Franc. X, 31 (Biblioth. maxima tom. XI, 813). Mabillon l. l. p. 103 gibt an „V kal Aprilis". Der Abdruck der mir nicht zur Verfügung stehenden Ruinart'schen Ausgabe bei Migne 71 col. 566 gibt *sexto* (al. *quinto*) ohne kritische Note. Das ursprüngliche wird wohl *VIII kal. Apr.* sein.

4) Eine treffende Analogie bietet, was Socrates h. e. V, 21 von dem Novatianer Sabbatius erzählt cf. Hilgenfeld, der Paschastreit S. 388—394.

sie sich bei gewissen kleinasiatischen Christen, welche sich dafür auf die Acten des Pilatus beriefen, worin der Tod Jesu auf VIII kal. Apr. angesetzt sei[1]). Wenn Epiphanius sie als eine Abart der Quartadecimaner behandelt, so bestätigt er dadurch die Darstellung des Anatolius, welcher nicht nur eine innere Verwandtschaft, sondern auch einen äußeren geschichtlichen Zusammenhang zwischen dieser Ostersitte und dem Quartadecimanismus behauptet. Derselben Osterfeier am festen Datum des 25. März gedenkt auch Cyrillus von Alexandrien[2]), ohne geradezu zu sagen, ob sie noch zu seiner Zeit irgendwo bestehe, und wo sie bestanden habe. Er meint, die Vertreter dieser Praxis seien durch die Mangelhaftigkeit des 84jährigen und 16jährigen Ostercyclus und durch die davon unzertrennlichen endlosen Streitigkeiten zu ihrer unvernünftigen unveränderlichen Osterfeier am 25. März gedrängt worden. Cyrillus weiß also, daß diese Osterfeier im Bereich der Herrschaft jener Ostercyklen d. i. im Abendland aufgekommen sei. Damit ist auch die Zeit, in welcher sich Cyrillus diese Praxis entstanden denkt, einigermaßen bestimmt. Der 16jährige oder (7 × 16) 112jährige Cyklus ist derjenige des Hippolytus vom J. 222, der 84jährige Cyklus ist noch im dritten Jahrhundert in Gebrauch gekommen[3]). Auch der Fortgang der Darstellung in Cyrill's Prolog zeigt deutlich, daß er die Osterfeier am 25. März für vornicänisch hält[4]). Dies würde weiter bestätigt werden durch die Schrift des Petrus von Alexandrien († 311) an und gegen Tricentius, wenn wir sicher wüßten, daß dieser Tricentius eine vom Mondlauf völlig unabhängige Paschafeier gefordert habe[5]). In der That wird die

---

1) Epiphan. haer. 50, 1 cf. Acta Pilati in Tischendorf's Evang. apocr. ed. 2 p. 212 und oben S. 186 f. Anm. 1.

2) In seinem nur lateinisch erhaltenen Prologus bei Krusch S. 338.

3) Cf. Krusch S. 4. 19 f. Wenn also Anatolius c. 1 (Krusch S. 317) unter anderem auch dieses Cyklus gedenkt, so fällt er nicht aus der Rolle eines Schriftstellers um 270.

4) c. 2. *Cum his igitur atque huiusmudi dissensionibus per universum orbem paschalis regula turbaretur, sanctorum totius orbis sinodi consultatione decretum est, ut* etc. Damit ist das nicänische Concil gemeint.

5) Chron. pasch. ed. Bonn. p. 4 sqq. cf. Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche S. 352. Nach dem Ton zu urtheilen, in welchem Tricentius von der Christianisirung der Egypter redet p. 7. 8, scheint er selbst kein Egypter gewesen zu sein. Auch sein Name weist eher ins Abendland. Sollte er, wie Duchesne (Revue des questions historiques XXVIII p. 31 Note 1) vermuthet, identisch sein mit dem Crescentius

unveränderliche Osterfeier am 25. März überall, wo sie in späterer Zeit bezeugt oder bestritten worden ist, als ein stehengebliebener Rest oder als nachhinkende Folge vornicänischer Zustände zu betrachten sein.

Was insbesondre Gallien anlangt, so ist es kaum denkbar, daß diese Praxis dort erst nach dem großen Concil von Arles a. 314 entstanden sei und in weiteren Kreisen der katholischen Kirche sich verbreitet habe. Als einen ersten hochwichtigen Gegenstand seiner Berathungen bezeichnete dies Concil die Herbeiführung einer gleichmäßigen Osterfeier an dem gleichen Tage, und bestimmte, daß der römische Bischof nach einer bereits bestehenden Gepflogenheit den Ostertag überallhin bekannt geben solle[1]). Wären wir über die Verhandlungen, welche zu diesem Beschluß führten, näher unterrichtet, so würden wir auch über den damaligen Stand der Osterfeier in Gallien unterrichtet sein. Nicht auf Veranlassung des Kaisers, welcher nur die donatistische Streitfrage in Arles geschlichtet haben wollte, sondern aus eigener Erwägung dessen, was zur Einheit der nach Rom gravitirenden abendländischen Landeskirchen sonst noch fehle, machte man die Osterfeier zum Gegenstand der Berathung. Wenn nach der in Arles getroffenen Entscheidung die durchaus antirömische Osterfeier am 25. März doch noch in vielen gallischen Kirchen bestanden hat, so ist das nur einer der vielen Beweise dafür, wie groß der Abstand zwischen dem officiell und generell Geltenden und der Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit des kirchlichen Lebens in den Provinzen war. Es fragt sich nur, seit wann und bis wann die Besonderheit der gallischen Osterfeier am 25. März bestanden hat. Ist der Brief des Pseudopius bereits von dem Chronographen von 354 benutzt worden, so ist er vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben. Er ist jedenfalls zu einer Zeit entstanden, als der Name Hermas, des Verfassers des Hirten, noch mit einem gewissen Nimbus prophetischer Auctorität umgeben war[2]). Die Erdichtung von Pabstbriefen zum Zweck der Bekämpfung der gallischen Ostersitte lag nahe, seitdem die Beschlüsse von Arles zu Recht bestanden. In

---

bei Epiph. haer. 70, 9, mit welchem Alexander von Alexandrien eine literarische Fehde über das Pascha geführt hat, so dürfte man aus dem Zusammenhang bei Epiphanius wohl folgern, daß Tricentius vom Quartadecimanismus aus zu seinem Standpunct gelangt sei.

1) Das erste Schreiben der Synode bei Mansi II, 469, die Canones nach der besseren Recension bei Hefele, Conciliengesch. (2. Aufl.) I, 205.

2) S. oben S. 189 Anm. 1; S. 190 Anm. 1.

etwas spätere Zeit weisen uns die Acta Caesareensia. Die Gründe, welche die darin bekämpften Gallier für ihre Osterfeier geltend machten, setzen voraus, daß die Feier des Weihnachtsfestes am 25. December eine wenigstens im Abendland allgemein verbreitete war[1]). Das war sie aber frühstens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Hat ferner der Verfasser dieser Acten die Kirchengeschichte des Eusebius wahrscheinlich nicht im Original, sondern in Rufin's Uebersetzung als Quelle benutzt und citirt, so schrieb er erst im 5. Jahrhundert. Aber auch nicht später. Die oben S. 190 angeführten Verordnungen des Perpetuus von Tours zeigen, daß die römische Paschasitte im Lauf des 5. Jahrhunderts in Gallien siegreich durchgedrungen war, wenn auch daneben die provinciale Ostersitte ein gewisses Leben fristete[2]). Hätte sie im 6. Jahrhundert noch fortexistirt, so müßte ihrer auf der 4. Synode zu Orleans im J. 541 gedacht worden sein, deren erster Kanon die Beobachtung der Osterregel des Victorius einschärfte und für die zweifelhaften Fälle die Entscheidung in die Hände des römischen Bischofs legte. Hat wirklich Martinus von Bracara die auch dem Athanasius zugeschriebene Paschaschrift um 570 verfaßt, so dürfen wir seine Angabe, daß bis vor nicht langer Zeit jene gallische Sitte bestanden habe, unbedenklich so verstehen, daß sie schon vor dem 6. Jahrhundert ausgestorben war.

Für die Kritik des Anatolius wäre es vor allem wichtig, noch genauer, als bereits geschehen ist, festzustellen, wann und wie diese gallische Osterfeier entstanden ist Ungeschichtlich ist die Vorstellung des Verfassers der Acta Caesareensia, daß diese Sitte schon zu Bischof Victor's Zeiten in Gallien die herrschende gewesen, und daß unter anderem hiegegen die Synode der palästinensischen Bischöfe Beschluß gefaßt habe. Wir müssen es dem bestimmten Zeugnis des Eusebius glauben, daß Irenäus als Wortführer der gallischen Gemeinden in dem Streit zwischen Victor und Polykrates insofern mit dem römischen Bischof übereinstimmte, daß er erklärte, nur am Sonntag solle das christliche Pascha gefeiert werden[3]). Eben dies bestätigt ein sy-

1) Auch der Januarius, auf dessen inquisitiones Augustinus in ep. 54 und 55 Antwort ertheilt, hatte gefragt, warum man das Pascha nicht ebenso wie das Fest der Geburt Christi an einem festen Jahrestag feiere. Aug. ep. 55 (ed. Bassan. tom. II, 169).

2) Ein Zeitgenosse des Perpetuus von Tours scheint jener von Gennadius v. ill. 69 erwähnte Paulinus gewesen zu sein (cf. Cave hist. lit. [1720] p. 290), welcher unter anderem einige *tractatus de initio quadragesimae* und auch einen *de dominico paschae* geschrieben hat. Sie sind leider verloren.

3) Eus. h. e. V, 24, 11. Daraus, daß Irenäus an den römischen

risches Excerpt aus einem Sendschreiben des Irenäus an einen Alexandriner „darüber daß es Recht ist, daß wir das Fest der Auferstehung am Sonntag feiern[1])“. Weil Eusebius dies wußte und außerdem gewiß auch die Kanones des Concils von Arelate kannte[2]), konnte es ihm so erscheinen, als ob alle abendländischen Kirchen zur Zeit des nicänischen Concils in allem wesentlichen mit der römischen und alexandrinischen Kirche einig gewesen seien[3]). Aber zwischen der Zeit Victors und den Concilien im Anfang des 4. Jahrhunderts liegt die Entstehung des unveränderlichen Osterfestes in Gallien. Durch die Nachrichten über Irenäus und durch das Concil von Arles sind die Grenzen bestimmt, und in die Zwischenzeit, in das 3. Jahrhundert verlegt Cyrillus (oben S. 191) mit Recht die Entstehung jener Osterpraxis. Was aber als wirklich nachgewiesen ist, wird sich auch als möglich begreifen lassen. Wenn Irenäus ein treuer Zeuge des Geistes der jungen gallischen Kirche war, und wenn wir annehmen dürfen, daß seine Grundsätze dort von Einfluß geblieben sind, so ist die fragliche Entwicklnng wohl begreiflich. Irenäus behauptete in dem Oster-

---

Quartadecimaner Blastus eine Warnung vor Kirchenspaltung richtete (Eus. h. e. V, 20 cf. Pseudotert. de haer. 22 Oehler, corp. haeres. I, 278), kann man nichts über die Stellung des Irenäus in materieller Hinsicht schließen.

1) Fragm. XXVII ed. Harvey II, 456 cf. meinen Artikel über Irenäus Herzog's RE. VII, 133 gegen Harvey. Es kehrt dort der Ausdruck aus Eus. V, 24, 11 *τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως μυστήριον* für die Osterfeier wieder.

2) Cf. Eus. h. e. X, 5, 23.

3) Eus. de pasch. c. 8 (Mai, Nova P. bibl. IV, 214). Cf. Constant. epist. bei Eus. vita Const. III, 19, 1, wo Gallien genannt, aber freilich nicht unterschieden wird die schon vor dem Concil bestandene und die durch dasselbe entstandene Uebereinstimmung. Im Schreiben des Concils an die Alexandriner Socr. h. e. I, 9 werden einander gegenübergestellt alle Brüder im Orient, welche vormals mit den Juden das Pascha feierten, einerseits und die Römer sammt den Vätern des Concils und denjenigen, welche von altersher so wie diese es mit der Osterfeier gehalten haben, andrerseits. Mit der schon einmal S. 191 Anm. 5 citirten Abhandlung von Duchesne kann ich hier nicht versuchen, mich beiläufig auseinanderzusetzen. Es wird darin mit vielen anderen, meines Erachtens schon durch Hilgenfeld und Schürer widerlegten Irrthümern die unhaltbare Hypothese verbunden, daß das nicänische Concil es gar nicht mehr mit dem zwischen Victor und Polykrates verhandelten Gegensatz zu thun gehabt habe. Duchesne scheint zu meinen, daß er sich durch diese Hypothese nur mit einer Tradition moderner Gelehrter in Widerspruch setze, was doch ein großer Irrthum wäre.

streit der römischen Kirche mit der kleinasiatischen noch deutlicher als in der montanistischen Bewegung einen Standpunct zwischen den streitenden Parteien und damit über denselben. Er zeigt sich grundsätzlich frei von der Superstition, welche sich damals und in den folgenden Jahrhunderten auf beiden Seiten und wahrlich nicht am wenigsten auf der römisch-alexandrinischen zeigte. Wenn er der römischen Osterpraxis den Vorzug gab, so können ihn dazu nur Gründe der größeren kirchlichen Schicklichkeit bestimmt haben, und nicht die Meinung, daß diese Praxis im Gegensatz zu irgend welcher anderen *de iure divino* bestehe. Es hängt mit seiner bekannten Anschauung vom Abendmahl zusammen, daß Irenaeus für die große Jahresfeier des Abendmahls, welche den Kern der ganzen altchristlichen Paschafeier bildete, ebenso wie für jede andere Abendmahlsfeier den Festtag der Auferstehung Christi, den Sonntag als die angemessenste Zeit ansah. Eine Nachwirkung dieser Anschauung des Irenäus wird man darin zu erkennen haben, daß die Gallier der Folgezeit das überlieferte Datum des Todes Jesu, den 25. März, als Zeitpunct der Auferstehung Jesu festhielten, und nicht wie jene Asiaten bei Epiphanius und vielleicht auch Tricentius den Tod, sondern die Auferstehung Jesu am 25. März feierten[1]). Es ist ferner als eine Bethätigung der dem Irenäus nachzurühmenden Freisinnigkeit und Friedfertigkeit zu würdigen[2]), daß man im Interesse der kirchlichen Zweckmäßigkeit eine Aenderung der Ostersitte vornahm, nachdem die bisherige sich als eine Quelle endloser und unfruchtbarer Zänkereien erwiesen hatte. Die Darstellung des Cyrillus ist in dieser Hinsicht durchaus wahrscheinlich. Aber auch das ist nicht bloß ein Beweis für den Unverstand der Häreseologen[3]), daß man diese gallische Osterfeier am 25. März in eine verwandtschaftliche Verbindung mit dem Quartadecimanismus der Asiaten gebracht hat. Anatolius ist kein Häreseolog, und Sozomenus bezeugt, daß eine wesentlich gleichartige Osterpraxis bei Montanisten oder Pepuziten in Kleinasien sich fand, welche

1) S. oben S. 186 f. Anm. 1; S. 188 f. Anm. 2 (der *dies natalis* in uneigentlichem Sinne ist der Auferstehungstag, woneben aber als nebensächliches Moment das Gedächtnis der Passion festgehalten wird); S. 190 Anm. 2. 3. Für diese fast ausschließliche Betonung der Auferstehung cf. auch Eucherius instruct. II, 8 (Migne 50 col. 818). Andrerseits cf. S. 186 f. Anm. 1 am Ende; S. 191 Anm. 1.

2) Bezeichnend für den Geist der gallischen Kirche im 5. Jahrhundert in dieser Beziehung ist die Erzählung des sogenannten Praedestinatus c. 29.

3) So Hilgenfeld a. a. O S. 375 in Bezug auf Epiphanius.

jedenfalls vom Quartadecimanismus ausgegangen waren[1]). Aus der Haltung des Irenäus im Osterstreit folgt wahrlich nicht, daß es zu seiner Zeit dem Quartadecimanismus ganz an Boden und Sympathien in Gallien fehlte. Bei der Innigkeit der Beziehungen zwischen der gallischen und der kleinasiatischen Kirche müssen wir das Gegentheil annehmen; und solange man den Grundsätzen des Irenäus treu blieb, war kein Grund vorhanden so, wie es Hippolytus und die Alexandriner thaten, über die quartadecimanische Kirche Kleinasiens als eine halb häretische und ganz schismatische zu urtheilen. Der Verkehr zwischen Kleinasien und Gallien wird ungeschwächt fortbestanden haben. Dann kann man aber auch die gallische Osterfeier am 25. März als eine Art von Compromiß zwischen Quartadecimanismus und römischer Ostersitte verstehen. Man wollte nichts wissen von den künstlichen Berechnungen und den damit gegebenen Zänkereien, welche auf römisch-alexandrinischer Seite unvermeidlich schienen; man wollte auch nicht einfach zurückkehren zu der quartadecimanischen Praxis der asiatischen Mutterkirche; aber man wollte wie diese unbeirrt durch das wechselnde Monatsdatum der Wochentage alljährlich an einem bestimmten Kalendertag das Fest der neutestamentlichen Erlösung feiern. Man entging dem Vorwurf des Judaismus, unter welchem der Quartadecimanismus unaufhörlich zu leiden hatte, indem man statt des jüdischen 14. Nisan den römischen 25. März wählte, an welchem nach einer für glaubwürdig geltenden Ueberlieferung Jesus gestorben oder, wie es nun bald in Gallien hieß, auferstanden sein sollte.

Von diesem Versuch der Erklärung ist die Thatsache völlig unabhängig, daß das unbewegliche Osterfest der Gallier etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts aufgekommen, auch nach dem Concil von Arles noch ein volles Jahrhundert lang ein Gegenstand lebhafter Bestreitung geblieben ist und bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts ein gewisses Leben gefristet hat. Der liber Anatoli kann nicht nach den Zeiten eines Perpetuus von Tours geschrieben sein, wohl aber um 270, wenn es nämlich gelingt, die technisch-chronologischen Absurditäten, welche die Kenner darin gefunden haben, in befriedigender Weise zu erklären oder sie einem unwissenden Uebersetzer des 5. Jahrhunderts aufzubürden.

---

1) Sozomenus h. e. VII, 18 extr. Sie feierten ihr Pascha stets VIII id. April (6. April), auch wenn dies ein Sonntag war. Für die letzteren, von Hilgenfeld S. 396 Anm. richtig verstandenen Worte ist eine bequeme Parallelstelle im Praedestinatus c. 29.

II. Fragmente eines Hieronymus Graecus.

Hat es vor der Zeit des Anatolius in Alexandrien einen theologischen Schriftsteller Hieronymus gegeben, so gewinnt dadurch alles Griechische, was unter dem Namen eines Hieronymus erhalten ist, ein erhöhtes Interesse. Zwar von denjenigen Stücken, welche Fabricius bibl. gr. ed. Harles IX, 295 sqq. besprochen hat, und welche man bei Migne tom. 40, 845–866 zusammengestellt findet, scheint nichts jenem alten Alexandriner anzugehören. Dagegen zeigen einige meines Wissens bisher nicht gedruckte Fragmente unter dem Namen Hieronymus, welche ich aus dem Coislinianus 10 und dem Coislinianus 187 excerpirt habe, das Gepräge einer alterthümlichen Theologie und verdienen wohl gedruckt zu werden. Der Cöslin. 10, von mir als A bezeichnet, nach Montfaucon, bibl. Coisl. p. 57 aus saec. X, enthält eine Psalmencatene; der Coisl. 187, welchen ich B nenne, nach Montfaucon l. l. 244 saec. XI vel X, ist ein Psalterium mit spärlichen Scholien am Rande. Drei Scholien in B fol. 22[a]. 38[a]. 146[b] haben die Beischrift *Ἱερωνύμου*[1]) *πρεσβυτέρου*, davor an der ersten Stelle noch *σχόλιον*. In A steht viermal fol. 101[a]. 262[a]. 263[a]. 341[b] ein bloßes *Ἱερωνύμου* am Rande. Die Scholien in A und B sind nur theilweise identisch.

1. B zu Psalm 33, 16 (LXX *ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους κτλ*): *ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ὅλος δὲ ὀφθαλμός ἐστιν ὡς τὰ πάντα ἐφορῶν.*

2. A und B zu Psalm 44, 7 (LXX *ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς κτλ.*): *θρόνος ἐπὶ θεοῦ ἡ βασιλεία αὐτοῦ εἴρηται, ῥάβδος δὲ*[2]) *ἡ ἐξουσία.*

3. A zu Psalm 98, 1 (LXX *ὁ καθήμενος ἐπι τῶν χερουβὶμ κτλ.*): *καθέδραν λέγει τὸ ἕδραῖον καὶ πάγιον καὶ ἀσάλευτον τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ ἐξουσίας.*

4. A zu Psalm 98, 5 (LXX *προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ κτλ.*): *ὑποπόδιον θεοῦ ἡ πᾶσα τῆς κτίσεως ὑποταγὴ εἴρηται. τινὲς μὲν κεφαλὴν Χριστοῦ τὴν θεότητα λέγουσιν, ὑποπόδιον δὲ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου, ἣν ἐνεδύσατο· οἱ γὰρ πόδες τὴν δουλείαν σημαίνουσιν.*

5. A und B[3]) zu Psalm 119, 73 (LXX *αἱ χεῖρές σου ἐποίη-*

---

1) Zweimal *Ἱερονύμου* geschrieben.

2) Statt *ῥάβδος δέ* in B ein auf dies Wort im Psalmtext verweisendes Zeichen.

3) In B finden sich alle diese Sätze außer dem oben im Text eingeklammerten Schluß, aber in anderer Ordnung, nämlich zuerst *χεῖρες* (ohne *δὲ*) *θεοῦ — νοητέον*, darauf *ἄλλη: ὅλος δὲ ὁ θεὸς — διερευνῶν*, endlich nach einem trennenden Strich: *τὸ ἀνυστικὸν — ἐνέργειαν.*

σάν με καὶ ἔπλασάν με κτλ.): Τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ σημαίνει καὶ δημιουργικὴν ἐνέργειαν. ὅλος[1]) μὲν γὰρ ὁ θεὸς χεῖρ ἐστιν ὡς τὰ πάντα διερευνῶν, χεῖρες δὲ θεοῦ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, δι' ὧν τὰ πάντα, μάλιστα δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν. καὶ τὸ μὲν[2]) „ἐποίησεν" νοήσεις καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ποίημα γὰρ θεοῦ ἀμφότερα, τὸ δὲ „ἔπλασεν" ἐπὶ τοῦ σώματος νοητέον. [τὰ[3]) γὰρ ἄλλα πάντα λόγῳ δημιουργήσας, ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου φησί· ποιήσωμεν ἄνθρωπον, λέγων υἱῷ τῷ μονογεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ, οὓς νῦν ἐκάλεσε χεῖρας. κεῖται δὲ τοῦτο καὶ παρ' Ἰὼβ τὸ ῥητόν. λέγει δὲ τὸ μὲν „ἐποίησαν" ἐπὶ ψυχῆς, τὸ δὲ „ἔπλασαν" ἐπὶ τοῦ σώματος].

* * *

Daß vorstehende Sätze nicht etwa aus einem verlorenen Werk des Hieronymus Stridonensis excerpirt und ins Griechische übersetzt sind, wird keines Beweises bedürfen. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß wir Bruchstücke eines alexandrinischen Werks des 3. Jahrhunderts vor uns haben. Es braucht nicht gerade ein Psalmencommentar gewesen zu sein. Die Sätze 1 und 5 erinnern lebhaft an bekannte Stellen des Irenäus[4]).

III. Nachträge zu Theophilus.

Seit dem Erscheinen des zweiten Theils dieser Forschungen hat A. Harnack[5]) in die Untersuchung des Gegenstandes, mit welchem sich vor mir Niemand ernstlich beschäftigt hatte, ein neues Element eingeführt, welches aller Beachtung werth ist. Was mir trotz manchen Suchens zu finden nicht gelungen war, ist ihm durch einen beneidenswerthen Zufall in die Hände gerathen: eine alte Hs. des Evangeliencommentars, welcher uns bisher als ein Werk

1) So B, ὅλως A.

2) μέν fehlt in B, ebenso das τῆς vor ψυχῆς, und θεοῦ vor ἀμφότερα.

3) Das von hier an Folgende ist in A, wo es allein erhalten ist, durch das die verschiedenen Scholien von einander trennende Zeichen vom Vorigen getrennt. Ein Autorname ist nicht beigeschrieben. Die innere Verwandtschaft mit dem Scholion des Hieronymus springt in die Augen.

4) cf. Iren. V, 6, 1; IV, 20, 1 p. 253. 299 Massuet (Sohn und Geist die Hände und Werkzeuge Gottes bei der Menschenschöpfung), und andrerseits Iren. I, 12, 1; II, 13, 9 p. 130. 131 Massuet (Gott ganz Auge, Ohr u. s. w).

5) Texte und Untersuchungen I, 4 (1883) S. 97—175 cf. Theol. Literaturz. 1883 col. 487.

des Theophilus überliefert war. Weder der siegesgewisse Ton, in welchem diese Entdeckung der Welt verkündigt worden ist, noch die wunderlichen Redewendungen, welche sich Harnack auch diesmal wieder meiner Person gegenüber gestattet hat, werden, denke ich, der Kaltblütigkeit meiner Prüfung des Neuen, was er bringt, Eintrag gethan haben. Wenn allerdings der ehemalige Freund trotz aller freundschaftlichen Andeutungen, an welchen es von Anfang an nicht gefehlt hat, und trotz so wohlbegründeter Warnungen, wie sie ihm schon sein Amtsvorgänger Keim ertheilen mußte, noch immer nicht lernen will, ein wenig maßvoller über Andere und vor allem über sich selbst zu urtheilen, so kann es im Interesse der öffentlichen Sicherheit bald einmal geboten erscheinen, die Mittel und die Leistungen, durch welche dieser Recensent von Profession so groß geworden ist, einer öffentlichen und gründlichen Prüfung zu unterziehen. Für heute beschränke ich mich in dieser Hinsicht auf wenige für die sachliche Würdigung der Harnack'schen Arbeit lehrreiche Bemerkungen. Im Jahre 1876 kündigte ich gelegentlich [1]) eine Abhandlung an, in welcher bewiesen werden sollte, daß der unter dem Namen des Theophilus von Antiochien oftmals gedruckte Commentar Uebersetzung eines griechischen Originals, und daß diese Uebersetzung schon von Hieronymus, Ambrosius und anderen Lateinern gelesen worden sei. Da auf dem Generaltitel jenes Werks Harnack's Name über dem meinigen steht, so ist wohl anzunehmen, daß ihm jene kühne Behauptung nicht ganz unbekannt geblieben ist. Nachdem ich mir i. J. 1881 erlaubt hatte, die Ankündigung zu wiederholen [2]), erklärte Harnack, mit Rücksicht auf meine Absicht seinerseits auf eine Besprechung des Commentars verzichtet zu haben, und ließ dabei das Urtheil fallen, daß das Werk des Theophilus hier besten Falles in einer Umarbeitung des 5. Jahrhunderts vorliege [3]). Am 16. März 1883 hatte Harnack, wie ich urkundlich beweisen kann, den ersten Abschnitt des 2. Theils der Forschungen (S. 1 – 28), welcher das ganze Geheimnis enthüllt, bereits gelesen und hatte „das beste Zutrauen" zu meiner „Hypothese [4])." Vor dem 19. Mai 1883

---

1) Ignatii et Polycarpi epistolae etc. (Lipsiae 1876) p. 329.

2) Forsch. I, 8 Anm. cf. S. 10 f.

3) Texte u. Unt. I, 1. 2 S. 289. Die Vorrede des Doppelheftes ist im November 1881 geschrieben.

4) Texte I, 4 S. 157 ist diese Thatsache nur noch in sehr abgeschwächter Gestalt ausgesprochen. Der Misbrauch des Worts „Hypothese" kehrt in diesem Hefte mehrmals und auch in der Literaturz. 1883 col.

war, wie uns Harnack (Texte I, 4, 159) versichert, das ebendort S. 99—158 gedruckte Todesurtheil über meine Arbeit bereits niedergeschrieben. Wer wird nicht die Schnelligkeit bewundern, mit welcher Harnack zu lernen, umzulernen und zum Lehren des eben Gelernten überzugehen weiß. Es möchte aber doch für den Fortschritt der Wissenschaft nützlich sein, daß andere Leute ein wenig schwerfälliger sind.

Nicht eine Hypothese hatte ich aufgestellt, sondern die damals allein vorliegende, durch die Editio princeps von 1575 [1]) vertretene Ueberlieferung hatte ich gegen eine bis dahin der ausreichenden Begründung ermangelnde Hypothese vertheidigt, und zwar mit Gründen, welche dadurch nicht verächtlich geworden sind, daß Harnack sie zum weitaus größten Theil mit dem Stillschweigen der Verachtung straft. Wenn er meine Beweise mehrfach als exegetische zu discreditiren sucht, so berührt er damit allerdings einen wichtigen Gegensatz der Methode. Irre ich mich nicht, so habe ich mir Harnack's Zorn hauptsächlich dadurch zugezogen, daß ich ihn seit Jahren manchmal in schonendster Form auf Fehler in der Kritik aufmerksam gemacht habe, welche theils daher rühren, daß ihm das für einen Patristiker nun einmal unerläßliche Maß von Kenntnis des Griechischen abgeht, theils daher, daß er aus Mangel an exegetischer Neigung und Uebung die Gedanken der alten Autoren nicht in ihrer Eigenthümlichkeit und im Zusammenhang ihrer Gesammtanschauung zu erfassen versteht [2]). Aber es bleibt doch

---

489 wieder. Durch solche Begriffsverwirrung wird man den Thatbestand, wie ich ihn in den Forsch. II, 17 ff. darstellte, nicht verdunkeln. Auch die Darstellung der früher herrschenden Meinung bei Harnack S. 99 ist unrichtig.

1) So und nicht 1576, wie ich Forsch. II, 14. 17 angab. Sämmtliche 8 Bände der ersten Auflage von de la Bigne's Sacra bibliotheca sanctorum patrum tragen die Zahl 1575. Im J. 1576 erschien, gleichfalls in Paris, ein zweiter Druck. Bei nochmaliger Vergleichung meiner Ausgabe mit der wirklichen Princeps bemerkte ich abgesehen von drei Druckfehlern der Princeps (*redineret* p. 33, 7 m. Ausg., *credenitum* p. 36, 5; *contingerit* p. 51, 8) und von den Druckfehlern bei mir (p 55, 8 soll heißen *tertiae;* 81, 1 *spiritales;* 81, 15 Anm. *qui* statt *quia*) folgende fehlerhafte Angaben über den Text der Princeps: Sie hat p. 43, 4 *abiiciamus*, nicht *obiciamus*; p. 53, 16 *decem* ohne *milia;* p. 76, 8 *ac* statt *id est*; p. 76, 10 *adventu.*

2) Ich bitte mich nicht so zu verstehen, als ob dies eine Aufzählung der Puncte sein solle, in welchen ich von H.'s „Methode" grundsätzlich abzuweichen mich bemühe. Es wäre dann vor allem zu nennen H.'s

wahr, daß in Sachen der historischen Kritik nicht die brutale Gewalt unverstandener Thatsachen, sondern das Zeugnis der richtig ausgelegten Quellen entscheidet. Wir irren alle; aber ein schlimmster Fehler wäre es, die persönliche Unfähigkeit zu einer Regel für Andere zu machen. Ist das Ergebnis meiner Untersuchung durch das unerwartete Auftauchen eines damals unbekannten Factors als irrig erwiesen, so werde ich nicht der Letzte sein, der dies einsieht, und wüßte nicht, was mich abhalten sollte, es auszusprechen. Wenigstens habe ich durch meine bisherigen Arbeiten Niemandem das Recht gegeben, mir den Aberglauben an meine „Unfehlbarkeit" beizumessen. Wenn nur die Sache so einfach läge, wie Harnack uns glauben machen will! Die Frage ist verwickelter geworden, aber entschieden ist sie nicht.

I. Die brüsseler Hs. 9850—52, welche Harnack zuerst für das vorliegende Problem verwerthet hat [2]), enthält in ihrem letzten Theil unseren Commentar. Es gehen voran 1) Vitae patrum, 2) Homiliae Caesarii, 2) eine Vorbemerkung zu dem Decretum Gelasii de recip. libris, 4) statt des hiemit angekündigten Stücks auf 4, an Stelle von 3 ausgerissenen Blättern später eingesetzten Blättern,

---

Chronologie des kirchlichen Denkens und Sprechgebrauchs. Wahrheiten, wie sie H. Reuter Ztschr. f. Kirchenq. IV, 509 vorgetragen hat, kennt H. gar nicht, obwohl ich ihm selbst wesentlich dieselben gelegentlich auch schon sehr dringend ans Herz gelegt habe z. B. Gött. gel. Aug. 1876 S. 1435. Ein classisches Beispiel der Früchte seiner dogmenhistorischen Chronologie gibt H. Texte I, 3, 14 Anm. 29: Daß in einer Schrift die von Clemens Al. und Origenes aus dem Protev. Jacobi entnommene und gebilligte Lehre von der unverletzten Jungfrauschaft Maria's (oben S. 96 Anm. 15) vorkommt, ist für H. ein entscheidender Grund gegen die Abfassung der Schrift vor dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Dazu kommt noch, daß H. l. l. 46 denselben Origenes, welcher jene Lehre gebilligt hat (Delarue III, 463), durch Misverstand einer anderen Stelle (III, 947) als Zeugen dagegen anführt. Weitere Beispiele kommen weiter unten zur Sprache.

1) S. die theils auf Autopsie, theils auf dem Bericht des Herrn Delisle beruhenden Mittheilungen in den Texten u. Unters. I, 4, 159–167. Ich bezeichne im Folgenden die brüsseler Hs. nach Harnack's Vorgang durch M, die Editio Princeps wie früher durch P, meine Textausgabe und den Commentar selbst durch T, den ganzen 2. Theil meiner Forschungen durch F. II, meinen Kritiker durch H., den Hieronymus durch Hi. Die Väter sind nach den F. II, 30 verzeichneten Ausgaben citirt, der nachher oft zu citirende Augustinus nach der sogen. Editio Veneta tertia, Bassani 1797—1807 (letztere Zahl trägt der 1. Bd. meines Exemplars, Bd. II—XVIII dagegen 1797).

noch eine Homilia Caesarii. Die hierauf folgenden Blätter (fol. 144—176), welche den T enthalten, gehören nach dem Urtheil Delisle's dem Bande ursprünglich an, sind aber nicht von derselben Hand geschrieben wie Nr. 1—3. Der Titel der Hs., wonach ein Abt Nomedius von Soissons um 700 sie hat schreiben lassen, bezieht sich nur auf Nr. 1 und 2. Es ist also ungewiß, ob auch die Abschrift von T im Auftrag und zu Lebzeiten jenes Nomedius angefertigt worden ist. Die Aehnlichkeit der Schriftzüge und der Malereien mag ungefähre Gleichzeitigkeit beweisen; es können aber auch leergebliebene Blätter später von einem Unberufenen ausgefüllt sein. T trägt hier keinen Verfassernamen an der Stirne. Zwar könnte ein solcher auf dem letzten jener 3 Blätter gestanden haben, welche vor fol. 144 ausgerissen sind; und gewiß hat H. darin Recht, daß vor den Worten *Incipit prologus*, womit fol. 144[a] beginnt, ein Titel gestanden haben wird; aber es ist sehr fraglich, ob sich der Verfasser dort genannt hat [1]). Für uns ist es ein Anonymus, welcher in einem bisher unbekannten Prolog gewissen ungenannten Freunden mittheilt, daß er, ihrer Aufforderung folgend, eine geistliche Evangelienerklärung, eine Blüthenlese aus älteren Auslegern zusammengestellt habe. Angesichts dieses ehrlichen Selbstzeugnisses bleibt mir nach H. 169 nur „der verzweifelte Ausweg übrig, den Prolog für ein durch Zufall hieher verschlagenes Stück zu erklären." H. scheint nicht zu bedenken, daß es auch unechte Prologe gibt, und zwar recht viele und recht alte. In der Fuldaer Hs. der Vulgata, welche a. 546 im Auftrag und unter der speciellen Aufsicht des gelehrten Bischofs Victor von Capua geschrieben wurde, steht vor den katholischen Briefen ein Prolog (ed. Ranke

---

1) Der Beweis für die völlige Anonymität des Werks, welchen H. 162 f. aus der Anonymität der Unterschriften der einzelnen Theile und des Ganzen entnimmt, ist wohl nicht ganz sicher s. oben S. 83. 86. 92 die Unterschriften der Adumbrationes; die Ueberschriften haben dort aller dings ein *eiusdem*.

2) Die wenigen Sätze mögen hier nach H. 166 f. wiederholt werden: *Incipit prologus: Apis fauos de omnigenis floribus operatur eosque melle lapso caelitus replet et in fraglantibus ceris fetus edit ore secundo, haut ego famulus dei hortantibus vobis ln evangelii interpretatione tractatoribus defloratis opusculum spiritale composui, quod ecclesiasticum gignat examen, invidorum amara conloquia velut gryneas taxos effugiens. Nectar quoque in eo est divina adspiratione dulcissimum. Hoc si quis audebit reprehendere, spicula sentiet propriis operata vulneribus, quia obtrectans propositi sui potest affectum prodere, non tamen studium devotionis auferre.*

p. 399), welcher, wie schon der Name Eustochion zeigt, von Hi. verfaßt sein will, obwohl er den Namen des Hi. nicht trägt. Dieser Prolog stammt weder von Hi., noch paßt er zu der Fuldaer Hs.; denn er ereifert sich für die drei himmlischen Zeugen in 1 Jo. 5, 7, welche Hi. noch nicht gekannt hat, und welche die Fuldaer Hs. p. 426 nicht enthält. Dieser Prolog ist mit Absicht dahin gestellt, wo er steht, und paßt doch zu dem nachfolgenden Text wie die Faust aufs Auge. Es wurde oben S. 129 der Prolog des „Hieronymus“ zum Commentar des Victorinus über die Apokalypse erwähnt. Darin beschreibt dieser Hi. genau, wie er bei der Interpolation des alten Commentars verfahren sei. Der Prolog ist auch von stattlichem Alter. Ambrosius Ansbertus und Alcuinus haben ihn gelesen. Ohne meine Ansicht hier zu entwickeln, möchte ich nur wissen, ob H. diesem Prolog glaubt, und ob er ihn für ein Werk des Hi. hält, wofür er sich unzweideutig ausgiebt. Die von H. (Texte I, 3 S. 15—44) wieder herausgegebene „Altercatio Simonis et Theophili“ beginnt nach den beiden einzigen jetzt nachweisbaren Hss. mit einer kurzen Zuschrift, welche in der Editio princeps fehlt; und dieser kleine Prolog hat in der einen dieser Hss. außerdem noch eine förmliche Adresse. War es nun wohl ein Act der Verzweiflung, daß H. (I, 3, 88 cf. S. 15) diesen Prolog sammt den Namen in der Adresse als eine unechte Zuthat ausschied und zwar hauptsächlich darum, weil „die Einleitung gar nicht mit dem Inhalt der Schrift selbst zusammenstimmt“? Wie, wenn es sich mit dem brüsseler Prolog ähnlich verhielte?

Die Brüsseler Hs. ist von respectablem Alter, und H. mag nicht soweit am Ziel vorbeigeschossen haben, wenn er den Prolog um 500 entstanden denkt (S. 170. 174). Die Sprache ist eine in schwülstige Prosa aufgelöste Poesie. Man wird an die Prosa der gallischen Dichter des 5. und 6. Jahrh. erinnert. Wäre der Prolog im 6. Jahrh. entstanden, so wäre er doch immerhin 3 Jahrhunderte jünger als die ersten Spuren vom Vorhandensein des T, welche ich nachgewiesen zu haben meinte. Es ist aber auch heute noch erlaubt zu fragen, ob meine Beweisführung nicht zu einem im wesentlichen richtigen Ziele geführt hat; denn M stellt nur einen Zweig der Ueberlieferung dar, dem eine andere durch die Editio princeps und deren handschriftGrundlage (P) vertretene Ueberlieferung widerspricht. Mag der Prolog in M von Haus aus anonym gewesen sein oder nicht, den Namen Theophilus, welchen P statt des Prologs darbietet, kann, wie sogleich näher zu zeigen ist, der Prolog nicht getragen haben. Es hängt von den sogenannten inneren Gründen ab, ob man dem namenlosen Prolog, oder dem ohne den Prolog überlieferten Namen Theophilus

zu glauben hat. H. faßt seine negativen Ergebnisse in den Satz: „Mit dem Evangeliencommentar des Theophilus, dessen Existenz nur durch Hi. bezeugt ist, hat das abendländische Sammelwerk schlechterdings gar nichts zu thun“.[1]) Die Sache ist zu wichtig, als daß ich meine gegentheilige Ueberzeugung und manche Gründe für dieselbe, welche erneutes Nachdenken und fortgesetztes Studium an die Hand gegeben haben, verschweigen dürfte.

II. T theilt mit dem durch Hi. bezeugten Evangeliencommentar nach einer, wir wissen noch nicht, wie alten Ueberlieferung außer der Species literarischer Production den Namen des Verfassers. Nun wäre es ja an sich möglich, daß irgend ein anderer Theophilus späterer Zeit gleichfalls einen Evangeliencommentar gesrhrieben[2]) und auch den brüsseler Prolog verfaßt hätte. Es wäre auch möglich, daß ein Gallier um 500 den Namen Theophilus im Sinn einer harmlosen Allegorie sich beigelegt hätte. Salvian schrieb unter dem angenommenen Namen Timotheus ein umfangreiches Werk und vertheidigte sich gegen den Verdacht apokryphischer Fiction durch Berufung auf das Beispiel des Lucas, dessen Theophilus auch keine wirkliche Person, sondern die Liebe zu Gott bezeichne.[3]) Ein Gallier Vincentius schrieb unter dem Namen „Peregrinus“ gegen die Häretiker.[4]) Sehr unwahrscheinlich aber ist diese Möglichkeit schon darum, weil T den Namen Theophilus da trägt, wo der Prolog fehlt, und weil dieser Name wenigstens thatsächlich da fehlt, wo der Prolog steht. Namen und Prolog scheinen ihre Unverträglichkeit selbst zu bezeugen. Ausgeschlossen aber ist jede ähnliche Annahme dadurch, daß T jenen großen Abschnitt vollständig enthält, welchen Hi. im Brief an Algasia aus dem Commentar des Theophilus von Antiochien mitgetheilt hat. Auf der richtigen Erkenntnis, daß dies nicht ein zufälliges Zusammentreffen sein könne, beruhte die von mir bekämpfte Hypothese, daß ein Schriftsteller etwa des 5. Jahrhunderts jenen Abschnitt aus Hi. abgeschrieben und gleichzeitig seinem wesentlich compilatorischen Werk den Namen Theophilus gegeben habe, um dasselbe für den

---

1) Th. LZ. col. 488. In den „Texten“ S. 138 fehlen noch die Worte: „schlechterdings gar“.

2) Diese Möglichkeit deutet Th. Kihn an in der Liter. Rundschau 1883 col. 754: „Die 4 Bücher des Theophilus, sei es eines wirklichen, fingirten oder vermeintlichen“.

3) Salviani ad eccles libri quatuor I, 1 cf. ep. IX besonders § 17—20 ed. Vindob p. 217, 222, 224. Erinnert sei auch an die fingirte Person des Theophilus in der Altercatio des Euagrius.

4) Gennadius de viris ill. 65.

von Hi. rühmlich erwähnten Commentar auszugeben. Diese Hypothese scheint Niemand mehr vertheidigen zu wollen. T soll ein Cento [1]) sein, eine harmlose Compilation, deren Entstehungsweise der Verfasser in seinem blumenreichen Prolog unverblümt bekannt gegeben hat; erst ein halbgelehrter Schreiber des Mittelalters soll den Namen Theophilus vorgesetzt haben, weil er den betreffenden Abschnitt im Brief des Hi. wiederfand uud daher meinte oder vorgab, die Quelle des Hi. in Händen zu haben.[2]) Aber bedenklich muß gegen diese neue Hypothese doch schon der Umstand machen, daß, wie ich F. II, 18f. nachwies und auch H. nicht bestreitet,, die in P erhaltene Ueberlieferung den Theophilus nicht als Antiochenus, sondern als Alexandrinus bezeichnet. Ein Schreiber, der aus dem Brief an Algasia, worin Theophilus so feierlich wie möglich als *Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus* eingeführt wird, sein Wissen schöpfte und durch die Identität des dortigen Excerpts mit dem Schlußstück seines Buchs sich veranlaßt sah, dasselbe dem Theophilus zuzuschreiben, konnte gar nicht auf den Gedanken kommen, daß dies der *archiepiscopus Alexandrinus* sei.[3]) Ferner bleibt ganz unaufgeklärt, wie der halbgelehrte Schreiber einer so leichtfertigen Vermuthung Ausdruck geben konnte, wenn der Prolog ursprünglich vor dem Commentar stand und also von dem Schreiber vorgefunden wurde. Ein Commentar, welcher sich so offen als Com-

---

1 Lipsius im Liter. Centralblatt 1883 Nr. 21 col. 74 bedient sich dieses Ausdrucks in der Beschreibung der vor mir herrschenden Hypothese, gibt aber damit vielmehr seiner eigenen Auffassung einen Ausdruck, welcher meines Wissens von den Vertretern jener Hypothese nie gebraucht worden ist.

2) H. 158. 173 cf. S. 130. An letzterer Stelle wird daneben als möglich angenommen, daß der Schreiber durch Hi. nur überhaupt von einem Evangeliencommentar des Theophilus wußte, oder gar nur eine unbestimmte Kunde von exegetischen Arbeiten eines Theophilus hatte. Dann ergibt sich ja der unbegreifliche Zufall, daß in einer Compilation, welche von irgend einem Schreiber auf gut Glück dem oder einem Theophilus zugeschrieben worden, gerade auch jener große Abschnitt buchstäblich wiederkehrt, welchen Hi. aus einem Commentar des Theophilns Antioch. excerpirt hat.

3) Der Fall liegt also ganz anders als der mit jenem oben S. 189 Anm. 1 angeführten unechten Brief des Victor von Rom, wo der Theophilus von Caesarea statt dessen Alexandrinus heißt, (cf. lib. pontif. unter Victor), oder mit dem Theophilus in der Altercatio des Euagrius, welchen spätere Abschreiber gleichfalls zum „episcopus Alexandrinus" machten (Cf. Texte und Unters. I, 3, 7).

pilation zu erkennen gibt, konnte doch nicht das alte von Hi. excerpirte Werk des Theophilus sein. Endlich aber, wenn der halbgelehrte Schreiber wirklich solcher Thorheit fähig war, warum schrieb er den Prolog, wenn er ihn mit dem Namen Theophilus für vereinbar hielt, nicht mit ab? Warum findet sich dieser nicht in P? Doch wohl darum nicht, weil der Prolog sich zu diesem Namen wie Wasser zum Feuer verhält. Ist der Prolog echt und der Name Theophilus unecht, so ist von Harmlosigkeit oder Dummheit dessen, welcher jenen durch diesen ersetzt und dadurch den M. de la Bigne, den R. Simon und andere Leute „dupirt“ hat, keine Rede mehr. Er ist ein mit klarer Ueberlegung verfahrender Fälscher. Aber welchen Zweck verfolgte er? H. hat hier keine gute Probe von der Ordnung des geistigen Haushalts gegeben, deren Mangel bei mir er sich, wahrscheinlich nach Act. 26, 24, aus meiner „profunden Gelehrsamkeit“ erklärt. Die Tradition in P erklärt sich sehr einfach, wenn das Buch nicht in Folge gelehrter Berücksichtigung des Hi., sondern von Haus aus den Namen Theophilus ohne Zusatz trug. Ein späterer Schreiber, welcher von dem antiochenischen Bischof nichts, wohl aber etwa aus der Paschaliteratur von dem „archiepiscopus Alexandrinus“ etwas wußte, befriedigte ein im Mittelalter so oft empfundenes und so oftmals unglücklich befriedigtes Bedürfnis, indem er dem echten Namen diesen falschen Titel zusetzte. Dann wäre der Prolog unecht. Er könnte zu einer Zeit entstanden sein, wo der bloße Name Theophilus nicht viel bedeutete, oder als allegorische Verkleidung eines Anonymus angesehen werden konnte (s. vorher S. 204). Der Commentar konnte auch, wie die exegetischen Arbeiten des sogenannten Ambrosiaster schon im Jahrhundert ihrer Abfassung, in manchen Exemplaren seinen für die Sache gleichgültigen Namen verloren haben. In jedem dieser möglichen Fälle konnte ein Mann, welcher die Commentare eines Ambrosius und Hieronymus einigermaßen kannte, das Werk für eine Blüthenlese aus diesen halten und diesem Eindruck durch seinen Prolog Ausdruck geben. Vielleicht ergibt sich am Schluß dieser Erörterungen eine noch einfachere Erklärung.

Die schwülstige Sprache des Prologs ist nicht diejenige des T. Sehen wir von einigen später zu besprechenden Abschnitten ab, so ist freilich T keineswegs überall leicht zu verstehen; aber die Schwierigkeit des Verständnisses liegt nicht in der Ueberladung mit Bildern, sondern in der gedrängten Kürze des Ausdrucks, in dem Mangel an überleitenden Gedanken. Ist T ein Compilator, so hat er es meisterhaft verstanden, seinem Flickwerk auch in stilistischer Hinsicht ein einheitliches Gepräge zu geben, und dies ist nicht das-

jenige des Prologs, eher das eines Schriftstellers aus den Anfangszeiten der exegetischen Literatur.

III. Ein zweites Band zwischen T und dem Theophilus des Hi. ist die beinah buchstäbliche Identität von T p. 77, 23—79, 19 resp. —80, 1, mit dem Citat im Brief an Algasia. Wie das Verhältnis der beiden Stellen sich darstelle unter der Voraussetzung, daß wir in T den von Hi. wiederholt erwähnten Commentar des Theophilus besitzen, suchte ich F. II, 97—100 cf. S. 16 zu zeigen. Welche Vorstellung sich unter der entgegengesetzten Voraussetzung ergibt, hat H. 120—131 entwickelt. Der harmlose Compilator hat diesen Abschnitt aus Hi. abgeschrieben, hat zur Vervollständigung der Erklärung der Parabel auch Solches aus Hi. beigefügt, was dieser nicht aus seinem Theophilus, sondern aus eigenen Mitteln über Luc. 16, 10—12 seiner Correspondentin Algasia vorgetragen hatte. T that dies in der Meinung, daß auch dies dem Theophilus angehöre. Endlich hat T dadurch, daß er die Erklärung der Perikope mit einen Satz abschloß, welchen er schon einmal bei einer früheren Erklärung derselben Perikope geschrieben hatte,[1]) „seine Leser in plumper Weise an diese (frühere) Deutung erinnert, um das Auffallende der Doublette zu verdecken“ (H. 122). Das ist freilich „überaus verdächtig“, zumal sich ein solches Verfahren nur an der einzigen Stelle zeigt, „die ein Zeugnis des Alterthums für ihren Ursprung von Theophilus besitzt“ (H. 122). „Er hat die Erklärung, welche er bei Hi. gelesen, in den Umfang seines Buches — welches er für das des Theophilus ausgeben wollte[2]) — einfach aufgenommen.“ Zur Strafe aber für diese böse „Absieht“ (H. 122) „ist ihm das Misgeschick passirt, ein paar Sätze aus Hi. selbst mitaufzunehmen, die ihn verrathen“ (H. 129). Dies Misgeschick endlich wird durch die Hypothese erklärt, daß T nicht den ganzen Brief des Hi., sondern ein Excerpt aus demdemselben vor sich gehabt habe, in welchem bereits so, wie bei T jene Sätze des Hi. über Lc. 16, 10—12 dem Citat aus Theo-

---

1) T p. 80, 1 = 74, 18. In M (H. 165) steht an der späteren Stelle eine viel vollständigere Wiederholung der ersten Erklärung. Dadurch ist also eine Doublette nicht, wie H. sich ausdrückt, verdeckt, sondern geschaffen. In P ist eine solche höchstens angedeutet. Versteht H. unter Doublette das Vorkommen zweier ganz verschiedener Erklärungen derselben Perikope, so ist das ein Misbrauch der Sprache, der nur dadurch überboten wird, daß er einen Hinweis auf die frühere Erklärung ein „verdecken“ der Thatsache einer doppelten Erklärung nennt.

2) H. 121f. Die gesperrte Schrift stammt von H.

philus angehängt waren (H. 129. 123). Dagegen wäre Folgendes zu bemerken.

1. Für die zuletzt erwähnte Hypothese sucht H. in dem von mir (F. II, 16 f. 114) ihm dargebotenen und von ihm nicht einmal verstandenen Material vergeblich eine Stütze. Es ist nicht ein willkürlich gemodeltes Excerpt, sondern der ganze Brief an Algasia, welchen Notker als exegetisches Hilfsmittel empfahl. Die mir bekannt gewordenen Excerpte aus demselben aber zeigen nichts von jener verwirrenden Umstellung. Dasjenige von Monte Cassino beginnt mit dem Citat aus Theophilus und enthält gar nicht die Worte des Hi., durch deren Mitaufnahme der Plagiator sich verrathen haben soll. Das florentiner Excerpt enthält jene Sätze zwar; denn es umfaßt die ganze 6. Quaestio des Briefes an Algasia, gibt diese aber in ihrer ursprünglichen Ordnung.[1]) Ein aus einem dieser Excerpte schöpfender Plagiator hätte höchstens zu dem Irrthum verführt werden können, die dem Citat aus Theophilus folgenden Worte des Hi., welche in beiden Excerpten gleichfalls folgen, mit aufzunehmen. Zacharias von Chrysopolis hat ein ähnliches Excerpt, nicht die Epistola ad Alg. selbst vor sich gehabt; denn er citirt: *Hieronymus in homilia de villico iniquitatis*[2]). Diesen Titel führten aber solche Excerpte im Mittelalter. Die Hss.

---

1) Das Excerpt beginnt mit *Quaestiunculam proposuisti* (Vallarsi I, 863 Z. 14 v. u.) und erstreckt sich zunächst bis *quasi incertis praeponentes* (Vallarsi 866 C). Aber unmittelbar daran (*statim* sagt Bandini) ohne neue Ueberschrift schließt sich das an, was auch bei Hi. unmittelbar folgt: *Theophilus Antiochenae ecclesiae* etc. und erstreckt sich bis *metamus benedictionem* (Vallarsi 868 Z. 17 v. o.).

2) Maxima bibl. vet. patr. (Lugd. 1677) XIX, 742 B. An sich wäre es ja sehr wohl möglich, daß Zacharias durch den Brief an Algasia oder ein Excerpt aus demselben auf den Commentar des Theophilus aufmerksam geworden wäre und sich diesen selbst verschafft und neben dem Excerpt benutzt hätte. Ein Buch, das im 8. Jahrh. abgeschrieben wurde, und von welchem man im 16. und im 19. Jahrh. Abschriften gefunden hat, wird im 12. Jahrhundert nicht schwer zu finden gewesen sein. Es möge beiläufig die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Odo von Cambrai, ein Zeitgenosse des Zacharias, den T gekannt hat. In seiner homilia de villico iniquitatis (Martène-Durand, Thes. nov. anecd. V, 853 sqq.) gibt er eine von T völlig abweichende Erklärung der Parabel; aber es erinnert doch an T 79, 1 (cf. F. II, 172), wenn ein Ausleger gerade diese Parabel bemerkt (p. 869 E): *Pluribus in locis testantur scripturae sacrae tractatores, quinquagenarium numerum secundum carnem peccantium correctionem et poenitentiam designare.* Odo wiederholt 869 B die Deutung der dreierlei Frucht T II, 3 und p. 860 B—D die allegorische Zusammen-

von Monte Cassino und Florenz sind Homiliensammlungen.[1]) Wird nun Zacharias jene „homilia“ in der von H. vermutheten, von den beiden vorhandenen Exemplaren völlig abweichenden, auf einer sehr künstlichen Manipulation beruhenden Gestalt vor sich gehabt haben? Das Gegentheil ergibt sich, wie H. schon aus meinen Andeutungen (F. II, 16 f.) oder, wenn er diesen mistraute, aus Zacharias selbst hätte sehen können, aus der Composition von dessen Auslegung der Parabel. Soweit ich dieselbe ohne allzu große Mühe herstellen konnte, verhält es sich damit so: Zach. 854 E — 855 F gibt zu Lc. 16, 1 a) zwei Zeilen, worin kurz zusammengefaßt ist, was Hi. ad Alg. 864 B C ausführlich entwickelt, b) 6 Zeilen *(villicus — significat)* ziemlich wörtlich aus Hi. 864 D, c) 4 Zeilen wahrscheinlich eigener Fabrik; zu Lc. v. 2 vier Zeilen, deren Herkunft ich nicht kenne; zu Lc. 3. 4 a) *ablata — mendicabat* aus Beda (Migne 92, 529 D — 530 A), b) 2 Zeilen mir unbekannter Herkunft; zu Lc. 5—7 a) 3 Zeilen eigenes Flickwerk, b) *cadus — quintas* aus Beda 530 B mit wenigen Zuthaten[2]); zu Lc. 8 a) *cuius quisque — tenebrarum* abgekürzt aus Beda 530 C. D *(necnon — et filius)*, b) *de quibus Salomon — prudentes* aus Beda 530 C (vor dem vorangehenden Plagiat des Zach. und ohne dessen Irrthum, daß das Salomo gesagt habe), c) *in hoc dispensatore — capitulo* abgekürzt aus Beda 529 BC *(in villico — conferendus est)*[3]), d) *si ergo — misericordes fuerint* mit geringen Aenderungen aus Hi. 865 DE; zu Lc. 9 a) *unde sequitur — collectae sint* aus Hi. 865 E. 866 A, b) *unde vulgata — mansiones* wahrscheinlich eigenes Fabrikat, c) *vel ita — comparemus* soll nach der Beischrift aus Alcuinus sein, d) *hoc quidam — patris* soll aus Gregor genommen sein, stammt aber schließlich aus August. sermo 113 (vol. VII, 568); zu Lc. 10 *in minimo — tribuet* aus Beda 531 A B; zu Lc. 11 *divitiae — possumus*

---

stellung der drei Auferweckten T II, 8. Dies alles in einer Abhandlung über eine Perikope, deren Deutung in T durch Hi. eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte.

1) Die erstere (Bibl. Casin. II, 403) ist ein *Homiliarium de tempore*. Auch die den Commentaren des Hi. und Anderer entnommenen Stücke sind hier als *omiliae* bezeichnet. Ebenso in der florentiner Hs.

2) Das mittlere Hauptstück dieses Passus hat Beda seinerseits aus August. quaest. ev. II, Nr. 34 (vol. IV, 246 sq.) abgeschrieben. Daß aber Zach. nicht aus Aug., sondern aus Beda schöpft, beweist die wesentliche Identität der Einrahmung der augustinischen Sätze bei Beda und Zach.

3) Auch dies hat Beda ziemlich wörtlich aus August. quaest. ev. II, 34 genommen cf. vorige Anm.

aus August. sermo 113 (vol. VII, 570 B. D); zu Lc. 12 a) *seculf — divitiae eius* soll aus Alcuinus sein, b) *demus ergo — metet* aus Hi. 868 B. Hiemit ist die ganze Parabel nebst ihrer Moral vollständig ausgelegt. Es folgt eine zweite Auslegung der Parabel, welche sich nur über Lc. 16, 1—10 erstreckt und folgendermaßen zusammengesetzt ist: zu Lc. 1—8 *Theophilus — perdiderunt* aus Hi. 866 C—867 E; zu Lc. 9 *si autem — levabit* aus Hi. 866 A; zu Lc. 10 a) *quamobrem — dividat* aus Hi. 866 AB, b) *in minimo — magnitudo* nach der Randbeischrift aus Augustinus (?).

Ergibt sich nun etwa, daß Zach. eine Recension der „Homilia Hieronymi" vor sich hatte, in welcher die Stücke derselben, welche er derselben entlehnt, in derselben Reihenfolge standen, in welcher er sie vorführt? Die Annahme ist schon darum absurd, weil man eine ebensolche Redaction des Beda'schen Commentars annehmen müßte; denn auch in dessen Benutzung springt Zach. hin und her. Die 6 Plagiate aus Beda stehen bei diesem selbst, wenn man sie nach der Reihenfolge bei Zach. beziffert, in folgender Ordnung: 2, 3, 5, 4, 1, 6. Und welches Bild würde nun die von H. angenommene Recension der Homilia Hieronymi geben, wenn wir sie aus der Anordnung ihrer Elemente bei Zach. reconstruiren? Diese Recension wäre folgendermaßen zusammengesetzt: 1) zu Lc. 1—9a des Hi. eigene Auslegung (Vall. 864 B—866 Z. 1 d. h. bis zur Erklärung des Wortes Mammon), 2) zu Lc. 1—8 die Auslegung des Theophilus (Vall. 866 kurz vor D—867 letzte Z.), 3) die abschließende Nutzanwendung des Hi. (Vall. 868 D *dantes aliena — metet*), 4) zu Lc. 9b (die Aufnahme in die ewigen Hütten) und Lc. 10 die Auslegung des Hi. (Vall. 866 AB).

Zu der Hypothese, die zu solchen Absurditäten führt, und welche die wirklichen Beispiele selbständiger Verbreitung der „Homilia de villico" gegen sich hat, glaubt H. 128 genöthigt zu sein, weil sonst Zach. durch einen unbegreiflichen Zufall dazu gekommen wäre, zum Theil dieselben Sätze des Hi. dem Citat aus Theophilus anzuhängen, welche wir auch in T angehängt finden. Aber es handelt sich erstlich nur um 4 (nach M um etwa 5) von den 10 Zeilen, welche bei T 79, 16—80, 1 mit solchen Sätzen des Hi. identisch sind, welche dieser nicht ausdrücklich auf seinen Theophilus zurückgeführt hat. Sodann ist von Zufall zu reden gar kein Anlaß vorhanden (F. II, 17). Zach. ist erst nach Abschluß seiner Auslegung der ganzen Perikope zu der völlig abweichenden des Theophilus übergegangen und hat sie soweit mitgetheilt, als die „Homilia" des Hi. sie darbot. Da aber das dortige Citat aus Theophilus keine Auslegung der ganzen Perikope enthielt und sehr

ungeschickt mit einem Urtheil über die Juden im Gegensatz zu Paulus abbrach, so suchte ihr Zach. einen passenden Schluß zu geben. Dazu konnte er aber nur eine solche Auslegung von Lc. 16, 9. 10 gebrauchen, in welcher ebenso wie bei Theophilus das dem Haushalter anvertraute Gut seines Herrn als gegensätzliches Bild der den Aposteln anvertrauten Lehren (*lex, sermo divinus, doctrina domini*) aufgefaßt war. Das war der Fall in den vorangehenden von ihm nicht benutzten Sätzen des Hi. über Lc. 16, 9. 10. Indem er diese Sätze jetzt zum Schluß der zweiten Auslegung machte, hat er weder selbst geglaubt, noch seine Leser glauben machen können, daß dies Worte des Theophilus seien. Hat er doch auch gleich darauf am Schluß seines ganzen Kapitels ohne jede Andeutung eines Uebergangs zu Neuem Worte wieder eines andern Autors sich angeeignet. Oder sollen etwa auch die Schlußworte des Zach. in jener fabelhaften Recension der „Homilia Hi. de villico" gestanden haben? Wenn aber das nicht, so liegen ja wohl die Karten auf dem Tisch, aus welchen H. sein Häuschen sich gebaut hat. Ein wunderbarer Zufall würde nur dann obwalten, wenn zwei Plagiatoren unabhängig von einander[1]) ein immerhin ähnliches Verfahren eingeschlagen hätten. Aber dem ist eben nicht so. T ist kein Plagiator; und ein sehr begreifliches Verfahren, welches von gerade so viel Verstand zeugt, als man von einem leidlichen Compilator beanspruchen kann, hat den Zach. veranlaßt, einige von den Sätzen, welche sich Hi. stillschweigend aus Theophilus angeeignet hatte, aber keineswegs alle diese Sätze mit dem Citat aus Theopilus zu verbinden, mit welchem sie ursprünglich zusammengehörten.

In welche Widersprüche aber hat sich H. hier wieder verwickelt? Wo bleibt denn der harmlose Compilator, der unser T schon vor der Entdeckung der brüsseler Hs. sein sollte (H. 130)? und vollends wo bleibt der ehrliche Verfasser des brüsseler Prologs, der ja offen eingesteht, daß seine ganze Arbeit eine Compilation sei? Selbst wenn die Charakteristik des Compilators als eines Fälschers und Pseudotheophilus (H. 121. 129) nur eine hypothetische Stilübung sein sollte, was Niemand den Worten ansehn kann, es bleibt die verdächtige Absicht des Plagiators, sein Plagiat zu verdecken; es bleibt das verdächtige Bemühen, durch buchstäbliche Erinnerung an seine frühere Erklärung die aus Hi. entlehnte zweite Auslegung als ein Werk desselben Verfassers erscheinen zu lassen,

1) Dies hält H. 127 für möglich, wenn auch für weniger wahrscheinlich, als seine ganz unmögliche Hypothese.

welcher die erste Auslegung gegeben hatte. Und eben in diesem Verhältnis soll der Beweis liegen, daß Hi. das Original, T der Plagiator sei. „Also ist die Sache evident“ (H. 127); d. h. es enthüllt sich eine Confusion in der Argumentation H.'s, welche jedenfalls nicht Folge „profunder Gelehrsamkeit“ ist. Klarer war doch die alte Hypothese, mit der ich's früher zu thun hatte. Gegen diese aber meine ich Gründe vorgetragen zu haben, welche H. zum kleineren Theil acceptirt, zum grösseren Theil aber d. h. soweit auch er davon getroffen wird, unwiderlegt gelassen hat.

2. Der Text des in T und bei Hi. identischen Stücks ist nach M demjenigen des Hi. in manchen Einzelheiten ähnlicher als nach P, und vielleicht hat M in allen diesen Fällen das Ursprüngliche bewahrt[1]). Dadurch kommen selbstverständlich einige meiner früheren Bemerkungen, welche auf dem damals allein bekannten Text beruhten, in Wegfall; aber diejenigen Differenzen, auf welche ich hauptsächlich Gewicht gelegt habe, sind geblieben. Wenn H. 121 zugibt, daß die Tevtvergleichung nicht einmal einen Anhalt für die Hypothese der Priorität des Hi. vor T darbiete, so möchte ich gerne die zahlreichen Anhaltspunkte, auf welche ich mich für meine gegentheilige Behauptung gsstützt habe, von ihm beseitigt sehn. Ohne die übrigen als bedeutungslos preiszugeben, erinnere ich noch einmal an drei dieser Punkte. H. selbst S. 120 findet es beachtenswerth, daß T gegen alle lateinische Tradition *pabulum* schreibt[2]), wo Hi. das ihm und allen Lateinern gewöhnliche *triticum* (Lc. 16, 7) bietet. Der zweite Punkt wird deutlicher, wenn man mit der muthmaßlichen Gestalt des griechischen Originals die lateinischen Texte bei Hi. und T vergleicht. *Τούτου* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *οἰκονόμος ἐστὶν ὁ Παῦλος, ὃς „παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ“* (Act. 22, 3) *τὰ ἱερὰ γράμματα μαθών* (*discens* T, *didicit et* Hi.), *τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ ἔλαβε τὴν οἰκονομίαν*[3]). Die in Parenthese eingefügte Variante ist die einzige, welche nach M zwischen T und Hi. besteht. Daraus folgt zunächst, daß entweder Hi. unsern lateinischen T, und nicht etwa dessen griechisches Original vor sich gehabt, oder daß T den Hi. ausgeschrieben hat. Aber wie käme in letzterem Fall der Compilator zu seiner dem Buchstaben des Originals enger sich anschließenden Uebersetzung? und wie kommt er zu dem sachlich ungeschickten Ausdruck, welcher es so erscheinen läßt, als ob das

---

1) Mehreres hatte ich schon auf Grund des Hi. in den Text aufgenommen p. 79, 4 *nutritus*; p. 79, 9 *austeritatem*.

2) T 79, 3 cf. 46, 21 und F. II, 97.

3) Cf. Eph. 3, 2; Col. 1, 25; 1 Cor. 9, 17.

Lernen des Paulus mit seiner Beauftragung als Gesetzeslehrer zusammenfiele? Die Sache ist einfach, wenn Hi. der Abschreiber ist. Der Uebersetzer T macht den in der lateinischen Uebersetzungsliteratur sehr gewöhnlichen und bei dem Mangel eines activen Participium Perfecti (Aoristi) im Lateinischen so begreiflichen Fehler, daß er *μαθών* so wiedergab, als ob *μανθάνων* dastünde.[1]) Dagegen ist die Aenderung des Hi. eine stilistische Correctur, zu welcher er eines griechischen Originals nicht bedurfte. — Der dritte Punkt liegt in den Worten bei Hi. „*Mendicare erubesco*“, *ut qui doctor fueram Judaeorum, cogar a gentibus et a discipulo Anania salutis ac fidei mendicare doctrinam.* Aeußerlich fließt das, wie bei Hi. gewöhnlich, glatt dahin. Aber mag man *a gentibus — Anania* zu *cogar* ziehen[2]), oder zu *mendicare*, es ergibt sich beidemale der baare Unsinn; nämlich entweder dies, daß Paulus bei seiner Bekehrung von den Heiden und von Ananias gezwungen worden sei, um die Heilswahrheit (bei wem?) zu betteln; oder daß er (von Gott?) gezwungen worden sei, die Heiden und den Ananias um die Heilswahrheit anzubetteln. Das kann ein griechischer Autor älterer Zeit, das kann der Theophilus des Hi. nicht geschrieben haben, und auch Hi. nur, wenn er, wie so manchmal, durch irgend etwas irritirt, der Form den Gedanken opferte. Was nun beide Hss. des T im wesentlichen übereinstimmend statt dessen bieten, *cogar ad gentes per Ananiam discipulum salutis ac fidei mendicare doctrinam*[3]) ist noch nicht befriedigend. Nur soviel ist klar: es soll gesagt werden, 1) Paulus, welcher bis dahin ein Lehrer der Juden war, werde jetzt genöthigt zu den Heiden zu gehn, und 2) Paulus, welcher selbst vorher ein Lehrer war, müsse jetzt um die rechte Lehre Andere, welche sie besitzeu, anbetteln. Ob meine Conjectur *ire et* statt *per*[4]) glücklich ist, ist ganz nebensächlich; aber man sollte sie nicht tadeln, wenn man den offenbar beabsichtigten Gedanken nicht durch ein besseres Mittel zu retten weiß, und man sollte nicht von Originalität des Hi. reden, solange man nicht bestreiten kann, daß erst der angeb-

1) Cf. die Beispiele aus T in F. II, 163.

2) So interpungirte Vallarsi, das entgegengesetzte Verständnis vertrat Zacharias. Dieser entfernte aber den handgreiflichen Unsinn, indem er die Heiden einfach beseitigte und p. 855 D schrieb: *ut qui doctor fueram Judaeorum, nunc incipiam doctrinam salutis mendicare ab Anania.*

3) T 78, 9 nebst Anm. cf. F. II, 99. 163, und in Bezug auf M cf. H. 165 Anm. 41.

4) Cf. T 43, 7. Vielleicht ist nur *et* vor *per* ausgefallen.

liche Compilator zwar einen etwas dunkelen Ausdruck, aber einen erträglichen Sinn, ja einen kühnen, mit Gal. 1, 12 anscheinend streitenden Gedanken geschaffen hat.

3. Die Originalität von T gegenüber Hi. erhellt auch aus der Einheitlichkeit des Abschnitts T III, 20. Die von Hi. abgeschriebenen, aber nicht so wie das Uebrige dem Theophilus zugeschriebenen Sätze T p. 79, 16—80, 1 schliessen sich an das Vorangehende an, ohne daß eine klaffende Fuge oder ein Widerspruch offenbar würde. Daß Lc. 16, 9 in T ohne Erklärung bleibt, entspricht dem eklektischen Verfahren in allen Theilen von T. Gerade ein Compilator, welcher aus dem Brief an Algasia das Theophiluscitat abschrieb und dies durch die eigene Auslegung des Hi. vervollständigen wollte, würde das ganze deutlich abgegrenzte Stück[1]) abgeschrieben haben, worin Hi. die von Jesus beigefügte Moral erklärt, also auch die Erklärung von Lc. 16, 9. Die Deutung von Lc. 16, 10—12 konnte natürlich nicht eine geradlinige Fortsetzung der Parabeldeutung sein, sowenig wie dieser Text, die von Jesus selbst angeschlossene Nutzanwendung, ein Theil der Parabel oder auch nur eine formelle Deutung derselben ist. Aber einen guten Zusammenhang hält T fest. Das Vermögen des Herrn, welches der Haushalter zu verwalten bekommen hat und dann im eigenen Interesse und in Milde gegen die Schuldner seines Herrn verschwendet hat, ist innerhalb der Deutung auf Paulus die *lex dei* T 77, 25, deren Forderung an die Judenchristen Paulus ebenso für erloschen erklärt hat (T 78, 12—15; 79, 3—7), wie er den Heiden Erlaß ihrer Schuld, ihrer Nichterfüllung des Gesetzes verkündigte (78, 16—79, 2), nachdem er selbst von der Strenge des Gesetzes zur Milde des Evangeliums bekehrt war (79, 8—10). In der Deutung der Nutzanwendung ist das Geringe und Fremde irdisches Geld und Gut, das Größere und Eigene aber, was den Jüngern anvertraut werden soll, ist eine *pecunia spiritalis*, genauer *coelestis doctrina* und nach M *doctrina domini*. Diese Auslegung wird erstlich dem zweifellosen Sinn der Nutzanwendung Jesu gerecht, wonach das Geld in der Parabel zwar eigentlich gemeint, aber zugleich als ein gegensätzliches Bild höherer Güter bezeichnet ist, deren Verwaltung den Aposteln anvertraut werden soll. Ein Widerspruch würde sich nur dann ergeben, wenn man dem Theo-

1) Hi. 865: *Denique post parabolam intulit.* Dagegen fällt die Fortsetzung des T 79, 16 (*Qui fidelis* etc) mitten in einen Satz des Hi. 866: *Quamobrem sequitur: Qui fidelis* etc.

philus des Hi. den abentheuerlichen Gedanken beimessen wollte, darum weil er in der Parabel eine weissagende Vorausdarstellung der Geschichte des Paulus erkenne, könne auch Jesus in dieser Parabel den Jüngern keinerlei Lehren für ihr Verhalten haben geben wollen. Aber er las ja eine solche Moral in seinem Evangelientext als Wort Jesu der Parabel beigefügt. Er muß also seine Deutung der Parabel mit dieser Moral verträglich gefunden haben. Er hat auch die Moral in möglichst engem Anschluß an seine Parabeldeutung behandelt. Der Uebergang zur Deutung der Nutzanwendung schließt sich nämlich bei T insofern besonders bequem an seine Deutung der Parabel an, als in dieser das Geld auch schon Bild eines geistigen Gutes, einer zum Zweck der Verkündigung anvertrauten Offenbarungswahrheit war, nämlich Bild des Gesetzes, also eines im Vergleich zum Evangelium, zur apostolischen Predigt geringeren Gutes. Daß die Deutung von Lc. 16, 10—12 von demselben Verfasser herrührt, wie die Deutung von Lc. 16, 1—8, zeigt sich auch äußerlich darin, daß die Worte *in spiritali pecunia dividenda* 79, 19 und nach M gleich darauf noch einmal *doctrinam domini dividebat* (lies *dividat*) auf das Bibelcitat[1]) in T 79, 11 zurückweisen und nur von da aus verständlich sind. Bei Hi. 866 B schweben jene Ausdrücke in der Luft, weil er ihre biblische Grundlage, erst sehr viel später 867 E in dem Excerpt aus Theophilus bringt.

Aber auch das ist nichts weniger als ungeschickt, daß T 80, 1 die ganze Auslegung mit den Worten schließt: *Sciendum est autem hanc comparationem salvatorem nostrum episcopis posuisse.* So nach P. Man würde dann eine kurze Antwort auf die naheliegende Frage haben, wem in der Gegenwart des Verfassers die zunächst den 12 Aposteln gegebene Anweisung Jesu gelte, das irdische Gut ohne Geiz den Dürftigen zuzuwenden und das geistliche Gut der evangelischen Lehre ohne Ansehn der Person weise auszutheilen. Das gilt in der Gegenwart den Bischöfen, welche Haushalter Gottes und Christi sind, wie es in erster Linie und zu ihrer Zeit die Apostel waren.[2]) Nach M hat hier ein längerer Satz gestanden[3]) des Inhalts, daß die Bischöfe in der Führung ihres Ver-

---

1) S. darüber weiter unten S. 220.

2) Mt. 24, 45—51; 25, 14—30; Lc. 19, 12—27 (dazu T III, 6); 1 Cor. 4, 1; 9, 17; Eph. 3, 2; Col. 1, 25; Tit. 1, 7; Ign. Eph. 6, 1; Eus. h. e. IV, 4

3) S. oben S. 207, Anm. 1. Ich sehe hier noch davon ab, daß wesentlich das Gleiche schon einmal bei T 47, 17—25 vorkam.

walteramts ebenso, wie der ungerechte Haushalter in dem seinigen, gegen die Schuldner ihres Herrn d. h. die Sünder in der Gemeinde Milde üben sollen. T nimmt hier nicht auf die Nutzanwendung Jesu Rücksicht, sondern greift noch einmal auf die Parabel selbst zurück und sagt daher auch nicht *haec dominum dixisse*, sondern *hanc comparationem s. n. episc. posuisse*. Ist dies nun etwa, wie H. uns einreden will, eine mit der ersten Parabeldeutung unverträgliche zweite Deutung [1])? Es ist ja vielmehr eine neue Nutzanwendung der Parabel, welche neben diejenige tritt, die Jesus selbst gegeben hat. Diese neue Nutzanwendung paßt aber trefflich zu der Deutung der Parabel. Auch Paulus in der Gestalt des ungerechten Haushalters hat Milde geübt gegen die schwer vor Gott verschuldeten Heiden und gegen die noch schwerer verschuldeten Juden, indem er ihnen Gottes sündenvergebende Gnade unter der einzigen Bedingung des Glaubens an die Auferstehung Christi verkündigte (78, 16—79, 8). So sollen es die Bischöfe gegenüber den in Sünden gerathenen Gliedern ihrer Gemeinden machen. Sie sollen die *clementia evangelii* walten lassen.

IV. Besitzen wir an T III, 20 ein echtes Stück des dem Hi. bekannten Evangeliencommentars des Theophilus, was in Bezug auf T p. 77, 23—79, 16 Niemand bestreiten kann, und in Bezug auf T p. 79, 16—80, 2 nur mit den vorhin wiederlegten Gründen bestritten worden ist, so haben wir hieran einen freilich nicht ausreichenden, aber sichern Maßstab der Beurtheilung für alles Andere, was sich uns als Bestandtheil desselben Commentars darbietet. Legt man diesen Maßstab von T an, so ergibt sich Einiges, was ich erst jetzt bestimmter hervorhebe.

1. Den Schluß von T III, 20 bildet, wie schon bemerkt, nach M eine wenig veränderte und abgekürzte Wiederholung von T. III, 11, nach P eine kürzere, aber doch unzweideutige Erinnerung an jene früheren Bemerkungen über dieselbe Parabel. Gleiche oder ähnliche Fälle finden sich aber in T vielfach [2]). Mag in einzelnen Fällen z. B. T. I, 25 = III, 3, trotz des Zeugnisses beider Hss.

---

1) Gesetzt, es läge hier wirklich eine zweite Deutung derselben Parabel vor, was nicht der Fall ist, so würde auch das nicht gegen die Identität des Urhebers beider Deutungen mit dem Verfasser des ganzen Buchs beweisen. Er verbindet z. B. T 55, 7 durch *sive* zwei total verschiedene Deutungen des Hauptstücks der Parabel in Mt. 20, 1—16. Cf. auch p. 35, 14 mit 39, 1 und alle die *sive* oder *vel* p. 35, 8; 36, 6; 39, 2; 53, 28; 58, 4; 61, 10; 68, 28; 69, 14.

2) H. 115—118 cf. S. 122 hat die Doubletten zusammengestellt.

die Vermuthung naheliegen, daß eine vielleicht bis in die Entstehungszeit des Buchs hinaufreichende Verwirrung vorliege; in den meisten Fällen ist durch die erheblichen Variationen des Gedankens und des Wortlauts diese Annahme ausgeschlossen. Aber auch eine besondere Absicht des Verfassers ist bei diesen Wiederholungen nicht zu entdecken. Daß der hier vorliegenden Wiederholung eine betrügerische Absicht des Compilators zu Grunde liege, wie H. in Widerspruch mit sich selbst behauptet, wurde widerlegt. Auch die mattherzige Vermuthung, zu welcher H. (165 Anm. 40 a. E.) schließlich in seiner Verlegenheit greift, daß T an jene „Deutung" noch einmal habe erinnern wollen, weil sie ihm werthvoller erschienen sei, als die aus Hi. geschöpfte „Erklärung", ist schon darum unhaltbar, weil T der angeblich aus Hi. genommenen Erklärung einen mehr als viermal so großen Raum gegönnt hat, als der früheren. Es ist überhaupt ein Verstoß gegen alle Methode, für einen einzigen von etwa 12 Fällen solcher Wiederholung Motive in Anspruch zu nehmen, welche auf die übrigen 11 Fälle schlechterdings nicht anwendbar sind. Ist nun aber erwiesen, daß die zweimalige Application der Parabel auf die Bischöfe sich an die von Hi. excerpirte Deutung der Parabel trefflich anschließt, ja aus deren wesentlichsten Gedanken erwachsen ist, so folgt, daß derselbe Schriftsteller, und zwar derselbe Bischof (F. II, 135), welcher T III, 11 geschrieben hat, auch T III, 20 in seinem ganzen Umfang verfaßt und nach seiner Gewohnheit, sich zu wiederholen, am Schluß noch einmal auf seinen früheren Gedanken zurückgegriffen hat.

2. Lipsius hat trotz meiner Anmerkung zu T 75, 5 behauptet, das durch Hi. aufbewahrte Fragment (= T 77, 23 – 79, 16) falle völlig aus dem Charakter der übrigen Allegorien des T heraus[1]). Aber je fremdartiger die Deutung vom „ungerechten Haushalter" ist, um so mehr überrascht die völlige Uebereinstimmung der Methode mit der Deutung der Parabel vom „ungerechten Richter" T III, 13. Schon die Parabeln selbst sind einander ähnlich sowohl durch den Umstand, daß in beiden die Hauptperson das Attribut *τῆς ἀδικίας* erhält, als auch dadurch, daß beidemale der Zweck einer moralischen Belehrung der Jünger deutlich im Text ausgesprochen ist[2]). Trotzdem deutet T beide Parabeln als weissagende

1) Liter. Centralbl 1883 Nr. 21. — H. 127 findet, ohne Gründe anzugeben, die Parallele „nicht in jeder Hinsicht schlagend", d. h. er will nicht zugestehen, daß sie seiner Hypothese ins Gesicht schlage.

2) Lc. 16, 9–12; 18, 1. Es lassen sich also diese Parabeln nicht

Vorausdarstellungen neutestamentlicher Geschichtsthatsachen, dort auf Pilatus im Proceß Jesu, hier auf Paulus vor und nach seiner Bekehrung. Wer die exegetische Literatur der alten Kirche besser kennt, als ich, nenne mir eine analoge Deutung solcher Parabeln. Ich weiß auch heute nur bei Irenäus und Hippolytus [1]) eine entfernt vergleichbare Deutung des ungerechten Richters auf den Antichrist, und etwa noch bei T p. 73, 3 die Deutung des Mannes ohne hochzeitliches Kleid auf Judas als Parallelen anzuführen. Es scheint sich zu ergeben, daß der Verfasser von T III, 13 ebenso wie der von T III, 11 identisch ist mit demjenigen von T III, 20 d. h. mit dem Theophilus des Hi., und daß dieser einer sehr frühen Entwicklungsstufe der kirchlichen Exegese angehört.

3. Der Theophilus des Hi. wagt es beliebige, von jeder Andeutung einer allegorischen Bedeutung entblößte Zahlen, welche sein Text ihm bietet, auf bestimmte Gegenstände und Begriffe allegorisch zu deuten (T 78, 18—79, 8). Die Zahl 100 drückt die Völligkeit aus, 50 weist auf den Schulderlaß hin, 8 auf die Auferstehung Christi am 8. Tage, dem Sonntag, 10 auf den Dekalog [2]) und daher $8 \times 10 = 80$ auf den Uebergang der sich bekehrenden Juden von dem im Dekalog (10) gebotenen Sabbath (7) zum christlichen Sonntag vermöge des Glaubens an die Auferstehung Christi am Sonntag (8). Dieselbe Methode zeigt aber T von Anfang bis zu Ende. Beinah keine Zehnzahl läßt er vorübergehn, ohne sie auf den Dekalog zu deuten [3]); die Zahl 8 bedeutet auch 77, 8. 14 die Auferstehung Christi, und wie Theophilus durch die Multiplication 8×10, so gewinnt T 77, 6—8 durch die Addition $8 + 10$

---

vergleichen mit denjenigen, welche eine Deutung auf vergangene oder zukünftige Geschichtsthatsachen nahelegen oder geradezu fordern, wie Mt. 21, 28—22, 14.

1) S Anm. zu T 75, 5 und zu derselben Stelle F. II, 302 unter den Addenda. Vielleicht geht die Bezeichnung des Paulus als *homo inimicus* Clem. recogn. I, 70 auf Mt. 13, 24—30 zurück. Es wäre das auch ein Beispiel stattlichen Alters für diese Interpretationsweise; aber dort liegt eine offenbar die zukünftige Entwicklung der Kirche darstellende Parabel vor cf. Mt. 13, 36—43.

2) Das ist hier, weil es schon so oft vorkam, nur kurz angedeutet durch *mandata dei* p. 79, 4 und *decadibus* p. 79, 7. Nur durch den Mittelbegriff „Dekalog" mit seinem Sabbathgebot (cf. p. 58, 3; 71, 23) kommt Theophilus auf den Sabbath, dessen Zahl (7) in der Parabel gar nicht vorkommt. Cf. zur Sache Ign. ad Magn. 9, 1 mit meinen Noten.

3) p. 37, 19; 53, 16—18; 60, 13; 67, 16; 77, 7 u. 14; 81, 21; 84, 13.

einen religiösen Gedanken, und zwar beide einen wenigstens verwandten Gedanken [1]). Die Zahl 100 bedeutet auch T 65, 26 die Stufe höchster Vollkommenheit. Nur zu der Deutung von 50 findet sich in T keine Parallele; es findet sich aber keine widersprechende Deutung derselben Zahl. Ist es nun wohl ein Zufall, daß der Theophilus des Hi. die Deutung der Zahlen 8, 10, 100 wie selbstverständlich vorträgt oder geradezu voraussetzt, dagegen die Deutung der Zahl 50 durch zwei biblische Belege umständlich rechtfertigt? Er scheint doch vielmehr einen Unterschied zu machen zwischen den schon früher und theilweise mehrmals vorgetragenen Deutungen und der einen, welche hier zum ersten Mal vorkommt; d. h. der Theophilus, dessen Worte uns durch Hi. erhalten sind, ist identisch mit dem Verfasser des Buchs.

4. Es ist kein eben gewöhnlicher Gedanke des hieronymianischen Theophilus, daß die Heiden in wesentlich gleicher Weise wie die Juden Gotte gegenüber verschuldet seien. Die gleiche Zahl 100 drückt das Maß der Schuld beider aus; nur der Unterschied von Oel und Weizen in der Parabel soll andeuten, daß die Juden das von Gott anvertraute Gesetz inniger sich angeeignet haben. Der Weizen wird täglich gegessen, mit dem Oel salbt man sich nur. Beiden gegenüber aber läßt dann Paulus die Milde des Evangeliums an die Stelle der Strenge des Gesetzes treten. Ist es denn wiederum ein Zufall, daß nach T 53, 18 cf. 58, 2 alle Menschen durch Uebertretung des Dekalogs Gotte gegenüber Schuldner geworden sind, und daß diese Anschauung gerade der Auffassung des mosaischen Gesetzes bei Theophilus von Antiochien entspricht (F. II, 140—149)?

5. Es finden sich in T mehrere durchaus nicht geläufige Ausdrücke wieder, welche bei dem Theophilus des Hi. vorkommen: *mutari* p. 79, 10=51, 12 für die Bekehrung zum Christenglauben; *pabulum* p. 79, 3=46, 21 vom Worte Gottes als Nahrungsmittel; *spiritalis pecunia* [2]) 79, 19=67, 20. 26. 31; *coelestis doctrina* 79, 21 =61, 9. Der Ausdruck für die Abolition des Gesetzes durch die apostolische Predigt wird 78, 7 (cf. lin. 14) ebenso wie 67, 27 aus Lc. 16, 16 entnommen. An Rom. 15, 9 wird, wo von Bekehrung der Heiden die Rede ist, sowohl 78, 18 wie 69, 30 angespielt (cf. F. II, 99.) Das merkwürdigste Zusammentreffen sei zuletzt erwähnt. Der Theophilus des Hi. sagt von dem noch unbekehrten Paulus in einer

---

1) Aehnliche Rechenkünste p. 81, 16 sqq. 84, 12 sqq.

2) Dies und das Folgende in dem von H. angefochtenen Theil.

aus Gen. 4, 7 entlehnten Form [1]): *„licet bene offerebat, non bene tamen dividebat", credens quidem in patrem, sed filium persequens, habens deum omnipotentem, sed sanctum spiritum negans* [2]). Was also nicht getrennt werden (*dividi*) soll und darf, ist Vater, Sohn und Geist d. h. nach der Sprache des Theophilus von Antiochien (ad Autol. II, 14) ἡ τριάς [3]). Von da aus wird es verständlich, daß T 44, 22 schreibt: *„Margarita pretiosa" est trinitas sancta, quae dividi non potest, nam in unitate consistit.* Es verhält sich auch nicht etwa so, daß dies in speculativem Sinne, jenes aber im praktischen Sinne des Heilsglaubens an den dreieinigen Gott gesagt wäre. Auch p. 44 handelt es sich, wie unmittelbar vorher bei dem Schatz im Acker, um das kostbare Heilsgut, welches zu erwerben, der Mensch Alles hingeben soll.

Die Behauptung, daß T mit dem Theophilus des Hi. schlechterdings gar nichts zu schaffen habe, möchte nach vorstehenden Ausführungen (II—IV) doch einiger Einschränkung bedürftig erscheinen.

V. Ein entscheidender Beweis gegen die Identität beider Werke soll aber in dem Widerspruch zwischen der Beschaffenheit des T und der Beschreibung des Hi. liegen (H. 103—114). Ich bin ganz damit einverstanden, daß man es mit den Worten des Hi. genau nehme, und habe in diesem Falle nicht einmal Anlaß daran zu erinnern, daß Hi. selbst es mit seinen Worten gewöhnlich nicht sehr genau nimmt. Ich muß in Kürze wiederholen (cf. F. II, 9—14), daß man aus der dreifachen Erwähnung des fraglichen Evangeliencommentars bei Hi. folgende Sätze zu entnehmen hat: 1) Theophilus hat nicht, wie man früher vielfach annahm, erstens eine Evangelienharmonie verfaßt und zweitens über diese einen Commentar geschrieben [4]), sondern er hat in seinem Commentar

---

1) T 79, 11 dazu die Addenda S. 302.

2) Nur nebenbenbei sei bemerkt, daß die letztere weder durch die Apostelgeschichte noch durch die Selbstbekenntnisse des Paulus nahegelegte Bemerkung, daß Paulus nicht nur Christus verfolgt, sondern auch den Geist geleugnet habe, merkwürdig zusammentrifft mit T 49, 13, wo nach dem Zusammenhang gesagt ist, daß Paulus nicht nur den Menschensohn, sondern auch den hl. Geist gelästert habe.

3) Auch T p. 72, 1 u. 2 gebraucht dicht neben einander den volksthümlich breiten und den theologisch knappen Ausdruck.

4) Es genügt nicht, daß H. 106 widerwillig zugibt, hierin möge ich Recht haben, statt sich zu freuen, daß ein eingerosteter Irrthum durch mich beseitigt worden ist. Der Brief an Algasia läßt keinen Zweifel darüber zu, daß eben die „commentarii" des Th. das „unum opus" sind,

„das Evangelium“ d. h. nach dem Sprachgebrauch des Hi. die kirchliche Evangeliensammlung ausgelegt. 2) Theophilus hat es nicht so gemacht, wie die übrigen dem Hi. bekannten Evangelienausleger [1]), daß er über die verschiedenen Evangelien verschiedene Commentare schrieb, sondern er hat den Inhalt der vier Evangelien in ein einziges Werk zusammengedrängt. 3) Der etwas affectirte Ausdruck *quatuor evangelistarum in unum corpus dicta compingens* [2]) scheint anzudeuten, daß Theophilus „in ungewöhnlicher, vielleicht auch ungeordneter Weise die evangelischen Texte gemischt“ hatte; denn das Zusammendrängen und Hineinstopfen sonst gesondert gehaltener Massen in ein einziges vergleichsweise enges Behältnis pflegt zur Folge zu haben, daß die Dinge unfreiwillige Verbindungen eingehn und in Unordnung gerathen. Dieser Beschreibung des Hi. und auch dem 3. Punct derselben entspricht aber, wie ich F. II, 18—21 gezeigt habe, und jeder Leser des Commentars sehen kann, unser T in einem Maße, wie kein anderes Werk der exegetischen Literatur der alten griechischen und lateinischen Kirche. Mit H., welcher wie gezeigt die Worte des Hi. trotz meiner richtigen Uebersetzungen und deutlichen Erklärungen falsch verstanden hat, über alle Einzelnheiten zu streiten, halte ich für überflüssig [3]).

---

welches man fälschlich für eine Evangelienharmonie gehalten hat, während Hi. auch im Schriftstellerkatalog und in der Vorrede zum Matthaeuscommentar nur von den „commentarii“ spricht.

1) Hi. erwähnt als solche gleich darauf (Vallarsi I, 868) den Ambrosius, den Origenes und den Didymus.

2) H. 106 übersetzt die „klaren Worte“ des Hi. einfach falsch: „zu einem Werke verbunden.“ Bei Georges (6. Aufl.), welchen ich H. zu lieb aufschlage, finde ich nur folgende Beispiele für die vorliegende Wortverbindung: *compingere in carcerem — Apuliam — tecta Gallorum — iudicia et contiunculas — pristrinum — oculos.* Auf keins dieser Beispiele paßt H.'s Uebersetzung. Sie steht auch im Widerspruch mit seinem S. 220 Anm. 4 erwähnten Zugeständnis, denn nach seiner Uebersetzung wäre das fragliche Werk gar kein Commentar, sondern eine Evangelienharmonie.

3) Drei Beispiele mögen sein Verfahren charakterisiren. H. 107—108 ereifert sich für die wesentliche Echtheit der Ueberschriften von lib. II—IV in P, welche durch M keine Bestätigung erfahren haben. Zugleich bezweifelt er die Echtheit der in diesen Ueberschriften enthaltenen Worte *liber secundus*, *tertius*, *quartus* und macht mir einen Vorwurf daraus, daß ich T 64, 14; 68, 22; 80, 4 die Worte *secundum Marcum* etc. in Klammern gesetzt habe, zeigt aber weder, wie diese Worte sich mit *liber secundus* vertragen, noch wie der Genetiv *allegoriarum* ohne diese

VI. Wenn nun aus den früher vorgetragenen, von H. nicht widerlegten Gründen und nach manchen neuen Beobachtungen sich zu ergeben scheint, daß T, mögen auch einzelne Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte ihm widerfahren sein, im Wesentlichen der von H. beschriebene, citirte und stillschweigend ausgebeutete Evangeliencommentar sei, so wird auch noch einmal die Frage aufgeworfen werden dürfen, ob dieser Commentar ein Werk des antiochenischen Bischofs aus der Zeit von 170–185 sei. Der Zweifel hieran, welchen Hi. einmal in einer seiner flüchtigsten Schriften andeutet oder anzudeuten scheint [1]), wird weit überwogen durch die pomphafte Art, in welcher Hi. den Commentar in zwei anderen Fällen anführt, in welchen er das Buch vor sich hatte und benutzte. Da H. meine diesbezüglichen Nachweisungen [2]) nicht widerlegt, sondern nur im allgemeinen unter sein Verdammungsurtheil beschlossen hat (H. 14, 1), so warten sie eben noch der Widerlegung. Ich hoffe in den folgenden Nachträgen jede unnöthige Wiederholung vermieden zu haben.

1. Ich hatte die Vermuthung gewagt (F. II, 273), daß die Ordnung der Evangelien in dem Druck von 1575 (Matthaeus, Marcus, Lucas, Johannes) nicht die ursprüngliche sei, daß T selbst vielmehr die Ordnung Matthaeus, Marcus, Johannes, Lucas gehabt habe. Dies ist nun durch die alte brüsseler Hs. bestätigt (H. 163). T hat nicht nur in seiner Vorbemerkung über die Evangelisten, sondern auch in der Auslegung der Evangelien und der Einrich-

---

von ihm verdächtigten Worte erträglich sei. — Das erste deutliche Beispiel einer Textmischung T 33, 6 schafft sich H. 111 durch den Einfall vom Halse, daß T ein Wortspiel zwischen *panis* und *pannis* beabsichtigt habe. Aber erstlich wäre die Textmischung darum nicht weniger thatsächlich. Sodann verstößt H. gegen die wichtige exgetische Regel, daß man einem Autor keine Albernheit andichten darf, die er nicht begangen hat. Auf den Ruhm, sie entdeckt oder vielmehr erfunden zu haben (H. 133), verzichte ich gerne. Der Gegensatz zwischen dem vom Himmel gestiegenen Lebensbrot und dem in Windeln liegenden Menschenkind, und dann wieder zwischen den „Windelein so schlecht“ und den reichen Gaben der Magier nachher, wäre, dächte ich, Grund genug für die Stellung von T 33, 6 in seiner Umgebung. — Endlich wagt H. 111 die Behauptung, daß ich T 47, 1 ohne Grund Jo. 2, 2 statt Mt. 22, 2 an den Rand gesetzt habe. Wenn H. den dort angegebenen Grund nicht begreifen oder nicht widerlegen kann, so ist's doch darum ein Grund. Aber vom „Beweisen“ hält H. nicht viel.

1) v. ill. 25 cf. F. II, 10. Mehr kann man trotz H. 104 nicht behaupten.

2) F. II, 132–156. 159. 231 f. 255 f. 273 f.

tung seines Buchs diejenige Ordnung der Evangelien befolgt, für welche im ganzen Bereich der griechischen und lateinischen Kirche kein Beispiel beigebracht worden ist, und welche dagegen durch den Syrus Curetonianus als die Ordnung der Evangelien in der syrischen Kirche ältester Zeit bekannt geworden ist. Nach H. 175 muß dies jetzt „als zufällig beurtheilt werden.“ Aber welcher denkende Forscher wird sich dabei beruhigen? In welcher Ordnung man zu der Zeit des angeblichen Compilators die Evangelien las und insbesondere auch im kirchlichen Unterricht in Gallien die Thiersymbole der Evangelisten erklärte, wissen wir aus Eucherius von Lyon und aus den Liturgien [1]). Es ist diejenige des Hi. Wenn's nicht zugleich sehr traurig zu sehen wäre, müßte H.'s Versuch, nun doch für „dies Unicum im Abendland“ Analoga beizubringen, Heiterkeit erregen. Meine bescheidenen Bemerkungen (F. II, 274) über jenen Arnobius iunior, welcher eine kleine Sammlung von Scholien über die Evv. des Johannes, Matthaeus und Lucas in dieser Ordnung hinterlassen hat, werden von H. zu diesem Zweck misbraucht. Aber es leuchtet doch wohl ein, daß nur wenn anerkannt wird, was H. leugnet, daß nämlich jener „Arnobius“ ein bloßes Excerpt aus T ist, ein Anlaß vorliegt, die Evangelienordnung beider zu vergleichen, und daß sich dann einigermaßen erklären läßt, wie Arnobius aus der ursprünglichen Ordnung des T seine davon völlig abweichende gewonnen hat. Wenn aber H. daran erinnert, daß auch Origenes einmal in seiner einleitenden Homilie zu Lucas die Evangelienordnung des T befolge, so wird er doch wohl damit nicht ernstlich behaupten wollen, daß Origenes oder die alexandrinische Kirche die Evangelien in dieser Ordnung gelesen oder abgeschrieben habe [2]). Ich warte darauf, ehe ich gründlich antworte. Nur dem exegetischen Unwermögen H.'s in Bezug auf diese eine Stelle [3]) will ich abhelfen. Origenes nennt

---

1) Aus dem Sacrament. Bobiense bei Mabillon, Mus. Ital. tom. I pars 2 p. 311 (die Hs. etwa um d. J. 700 geschrieben nach Mabillon p. 275, der Inhalt meist viel älter) und aus dem Missale Gallicanum vetus bei Mabillion, Liturgia Gallic. p. 343. — Eucherius, instruct. I, 2 Migne 50 col. 796.

2) Und was wäre gewonnen, wenn dies ebenso richtig wäre, als es falsch ist? Ein Beispiel aus der griechischen Kirche des 3. Jahrhunderts, also doch wohl kein Beleg für das Verfahren eines gallischen Compilators um 500.

3) Delarue III, 933; das griechische Original ebendort p. 932, aber auch in manchen Compendien: *Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν, ἀλλ' ἔγραψεν ἐξ ἁγίου κινούμενος πνεύματος, ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης· παραπλησίως δὲ καὶ Λουκᾶς.*

die drei Evangelisten, auf welche Jemand die Charakteristik der πολλοί im Prolog des Lucas beziehen könnte, auf welche sie aber nicht bezogen werden soll. Er nennt sie in der Reihenfolge, welche sich nach Ausschluß des selbstverständlich hier nicht in Betracht kommenden Lucas selbst aus der gewöhnlichen, auch dem Origenes geläufigen Ordnung ergibt (Matthaeus, Marcus, [Lucas], Johannes). Nachträglich aber fügt er hinzu, daß man ähnlich auch über Lucas selbst zu urtheilen habe. Auch indirect hat dieser nicht sein eigenes Unternehmen als ein unberechtigtes Unternehmen charakterisirt, indem er sich mit jenen πολλοί zusammenstellte. — Das Räthsel der Evangelienordnung in T wird bestehen, bis man einsieht, daß die Ueberlieferung, welche dies Werk einen antiochenischen Bischof von 170—185 zuschreibt, im wesentlichen Recht hat. Mag das Buch durch den Uebersetzer oder auch einen späteren Bearbeiter Veränderungen erfahren haben: Der Grundstock und die Anordnung des Buches ist geblieben.

2. Keiner meiner Kritiker hat zu bestreiten versucht, daß in T III, 6 wesensentlich die gleiche Deutung der Geschichte vom barmherzigen Samariter vorgetragen ist, welche Origenes in einer Predigt als diejenige eines älteren Auslegers nicht ohne einige kritische Andeutungen reproducirt hat [1]). Vergegenwärtigt man sich, daß es unseres Wissens vor Origenes keinen kirchlichen Evangeliencommentar [2]) gegeben hat, wenn nicht Theophilus von Antiochien einen solchen geschrieben hat, so entsteht ein ziemlich hoher Grad von Wahrscheinlichkeit dafür, daß Origenes unter seinem „Alten“ eben den Theophilus versteht. Nun könnte ja trotzdem ein Compilator diese Auslegung anderswoher, allenfalls aus Augustinus, worüber nachher zu reden ist, oder aus der hieronymianischen Uebersetzung der Homilie des Origenes genommen haben, wogegen aber gute Gründe vorliegen (F. II, 130). Das Beweisende liegt

1) F. I, 170 Anm. und S. 129 ff.

2) Das Werk des Papias kann hier schwerlich in Betracht kommen. Sehr gering war auch vor der Zeit des Origenes sicherlich die Zahl der literarisch verbreiteten Homilien, in deren einer dieser Text hätte erklärt werden können. Jedenfalls konnte in einer solchen nicht die scholienartige, unerbaulich kurze und doch vollständige Auslegung stehen, wie sie Origenes referirt, und T sie enthält. Die Deutung der Parabel in der Predigt des Clemens über den Reichen, der selig wird (§ 29) kann das veranschaulichen. Sie ist auch materiell wesentlich verschieden: Die Räuber = die Geister der Finsternis; die Wunden = sündliche Leidenschaften; der Samariter = Christus; der Wein = Blut Christi; das Oel = Barmherzigkeit des Vaters; der Wirth = die guten Engel.

erst in dem Zusammentreffen der beiden Umstände, daß eine von Origenes wahrscheinlich dem Commentar des Theophilus von Antiochien entnommene Auslegung einer ganzen Parabel gerade in einem solchen Commentar sich wiederfindet, welcher durch eine beachtenswerthe Ueberlieferung demselben Theophilus zugeschrieben wird. Ist auch dies „als Zufall zu beurtheilen", so stelle man es auch unter die Räthsel, die man nicht zu lösen vermag.

3. Der Coislinianus 20, eine Pergamenths. des 10. oder 11. Jahrhunderts [1]), enthält einen vollständigen Text der vier Evangelien, um welchen herum dieselbe Hand, welche den Text schrieb, auf allen 4 Rändern mit kleiner zierlicher Schrift einen sehr ausführlichen Commentar geschrieben hat. Dieser Commentar ist keine Catene im strengeren Sinn dieses Wortes, sondern eine catenenartige Compilation aus einer großen Menge griechischer Väter, unter welchen Anastasius von Antiochien der Jüngste ist. Die Erklärung zu Marcus (fol. 148[b]) ist der sogenannte Victor. Aehnlicher Anlage sind auch die Erklärungen zu den übrigen Evangelien. Das aus den verschiedensten Quellen geschöpfte Material ist zu einer gewissen Einheit verarbeitet. Kein einziger Satz ist auf einen einzelnen Exegeten zurückgeführt; es scheint auch sehr Weniges buchstäblich genau aus den Quellen abgeschrieben zu sein. Auf fol. 507[b]. 508[a] liest man nämlich Folgendes [2]): *τέλος τῶν σχολίων τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ἀπὸ διαφόρων* [3]). *Πάντες οἱ φιλοπόνως ἐντυγχάνοντες τῇ τοῦδε τοῦ εὐαγγελίου συγγραφῇ καὶ πολλὴν τὴν ὠφέλειαν ἐκ τῆς τῶν πονηθέντων ἡμῖν ἀπὸ διαφόρων ἑρμηνειῶν συναγωγῆς ἀρυσάμενοι, εὔχεσθε ὑπὲρ τοῦ φιλοπόνως ἀπὸ πολλῶν βίβλων ταῦτα συναγαγόντος καὶ συγγεγραφότος καὶ συναρμόσαντος· καὶ γὰρ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων οὐ μόνον ἁγίων πατέρων, ἀλλὰ καὶ ἀδοκίμων αἱρετικῶν αὕτη ἡ βίβλος ἐσχεδίασται, λέγω δὴ Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, Κυρίλλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ Τίτου ἐπισκόπου Βοστρῶν, Εὐσεβίου καὶ Σευήρου καὶ Θεοδώρου Μοψουεστίας καὶ Θεοδώρου Ἡρακλείας, Ἀπολιναρίου τε καὶ Ὠριγένους καὶ Βίκτορος, Θεοφίλου τε καὶ Κυρίλλου Ἱεροσολύ-*

1) Montfaucon, bibl. Coislin. p. 63 sagt: saec. X; die neutestamentlichen Textkritiker, bei welchen diese Hs. „minusc 36" heißt, schreiben sie dem saec. XI zu: Scholz N. T. vol I p. 41; Tischendorf, Proll. Edit. VII p. 198; Scrivener, Introd. ed. 2. p. 169.

2) Der Abdruck bei Montfaucon, bibl. Coisl. p. 64 ist ziemlich genau. Wo der meinige abweicht, folgte ich der Hs.

3) Wesentlich dieselbe Schlußformel schon einmal vorher fol. 506a.

μων καὶ Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας, ἐνίοτε δὲ καὶ Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Γρηγορίου Νύσσης καὶ Ἰσιδώρου, Ἐπιφανείου τε Κύπρου καὶ Μεθοδίου Πατάρων, Ἀνασταsίου Ἀντιοχείας και Διδύμου τοῦ τυφλοῦ καὶ ἑτέρων πολλῶν, ὧν τὰ ὀνόματα οὐχ εὕρηνται· ἐκ τούτων τοίνυν ἁπάντων τὴν βίβλον ταύτην ἐρανισάμενος, οὐδὲν τῶν ἀδοκίμως καὶ κακοσχόλως ἐν τοῖς τῶν αἱρετικῶν σχολίοις εἰρημένων ἐνθείς, ὥστε μὴ ἀντὶ χρηστοῦ καὶ ὑγιεινοῦ φαρμάκου δηλητήριον καταρτύσαντες ὀλέθριον τὸν τῆς διδασκαλίας ἐργασώμεθα λόγον, ἀλλ' ὅσα ἀναμφιβόλως πᾶσι τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἔδοξεν, ταῦτα καὶ ἡμεῖς ἀραρότως τῇ φιλοπόνῳ μελίσσῃ μιμησάμενοι ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων ἀνθέων τοῦ τῆς γραφῆς λογικοῦ λειμῶνος δρεψάμενοι κτλ.

Wenn unter den für diese Compilation verwertheten Schriftstellern und zwar vor dem *ἐνίοτε δὲ καί*, welches die Aufzählung einiger nur ganz nebensächlich benutzter Väter einleitet, aber andrerseits doch erst gegen Ende der Aufzählung der Hauptautoren ein Theophilus genannt wird, so ist man zu der Erwartung berechtigt, daß hier und dort Spuren der Benutzung einer für die Evangelienerklärung in Betracht kommenden Schrift eines Theophilus sich zeigen werden. Ob der Alexandriner oder der Antiochener gemeint sei, kann man aus der Stellung des Namens nicht erkennen. Er steht zwischen dem antiochenischen Presbyter Victor und dem jerusalemischen Bischof Cyrillus. Auch chronologisch ist die Aufzählung nicht geordnet. Sollten sich aber in dieser Compilation Sätze finden, welche bei keinem der sonst vom Compilator genannten Schriftsteller, soweit sie uns erhalten sind, wohl aber in dem, dem Theophilus von Antiochien zugeschriebenen Evangeliencommentar mehr oder weniger genau sich nachweisen lassen, so ist bewiesen, daß T Uebersetzung eines griechischen Werks unter dem Namen des Theophilus ist. Dieser Fall liegt in der That vor. Wie sehr es zu beklagen ist, daß die vorhin beschriebene Art und Einrichtung der Evangelienerklärung im Coislinianus 20 den Beweis verdunkelt, so ist dieser doch zu führen. Ich theile die Stücke, welche mir besonders beachtenswerth erschienen sind, nach der Reihenfolge im Coislinianus mit, welche zugleich auch diejenige der Parallelen in T ist.

A) Coisl. fol. 13 b (cf. T 32, 13 – 33, 1): *μετὰ τὴν μνηστείαν συλλαμβάνει, ἵνα δόξῃ ἐξ αὐτοῦ κεκυηκέναι καὶ σχῇ κηδεμόνα ἐκ ταῖς ἐπιβουλαῖς, καὶ ἵνα μὴ ἐν τῷ οἴκῳ τῶν γονέων τοῦτο παθοῦσα κινδυνεύσῃ· ἄλλως τε οὐκ ἐπὶ ἀμνηστεύτου ἐγένετο τῆς παρθένου ἡ σύλληψις διὰ τὸ συνεσκιασμένως γενέσθαι τὴν γέννησιν, ἵνα λάθῃ τὸν ἄρχοντα τοῦ*

κόσμου τούτου, γεννωμένου τοῦ καταλύσαντος αὐτόν· εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἐγένετο, ἐπέστησεν ἂν τῇ τῆς γενέσεως καινότητι καὶ ἀντεστρατεύσατο. παρὰ τὴν ὥραν οὖν τῶν τοῦ γάμου πραγμάτων λαθὸν τὸ πνεῦμα καὶ τὸν ἀντικείμενον καὶ τὸν Ἰωσὴφ ἐπλήρωσεν τοὺς τοῦ Γαβριὴλ λόγους. ταῦτα δὲ οὕτως ᾠκονομήθη, ἵνα καὶ τοὺς Ἰουδαίους λάθῃ κυοφορούμενος καὶ τικτόμενος ὁ Χριστός, μεμνηστευμένης οὔσης τῆς ἁγίας παρθένου.

Diese nicht eben geordnete Zusammenstellung von Gründen für das Verlöbnis Maria's vor der Empfängnis ist in ihrem ersten Theil bis *κινδυνεύσῃ* offenbar von Theodorus Herakleota abhängig, dessen Erklärung ich F. II, 32 f. unter dem Text mittheilte und F. II, 128 besprach. Unser Compilator hat diesen Theodor unter seinen Quellen genannt, und dessen Worte sind es, welche er hier wiederklingen läßt: *τίνος ἕνεκεν μετὰ τὴν μνηστείαν συνέλαβεν ἡ παρθένος . . . τῷ τε δοκεῖν πᾶσιν ἐξ Ἰωσὴφ γενέσθαι τὴν κύησιν . . . ἔτι καὶ τῷ κηδεμόνα ἔχειν καὶ διάκονον ἐν ταῖς περιστάσεοιν.* Man sieht an diesem Beispiel, wie frei der Compilator seine Vorlagen reproducirt hat. Die nur theilweise von ihm wiederholte Erklärung Theodors entspricht den drei ersten Gründen des T. Ist es nun ein Zufall, daß der Compilator mit *ἄλλως τε* zu einem anderen, von Theodor nicht ausgesprochenen Erklärungsgrund übergeht, welcher bei T als vierter Grund an jene drei sich schließt? Man kann sich durch diesen zweiten Absatz (*ἄλλως — καταλύσαντος αὐτόν*) auch an Ignatius ad Ephes. 19 oder an jene Stelle des Basilius erinnern lassen, wovon ich F. II, 127 f. cf. S. 103 zu handeln hatte. Aber abgesehen davon, daß Ignatius gar nicht vom Verlöbnis der Maria geredet hat, so hat der Compilator den Ignatius auch nicht einmal unter den sporadisch von ihm berücksichtigten Vätern genannt, und Basilius nennt selbst als Urheber jenes vierten Erklärungsgrundes für Maria's Verlöbnis „Einen der Alten", also einen griechischen Theologen, welcher mindestens 100 Jahre vor Basilius geschrieben haben muß. Nun findet sich in den Worten des T *ut partus eius falleret diabolum* der Gedanke genau wieder, welchen die obigen Worte des Coislinianus *ἵνα λάθῃ* (sc. *ἡ γέννησις*) *τὸν ἄρχοντα τοῦ κόσμου τούτου* ausdrücken; und dieser Compilator bekennt, unter anderen auch aus einem Theophilus geschöpft zu haben. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß er dies gerade auch hier gethan hat, und daß unser T dieser Theophilus ist.

B) Coisl. fol. 16[a] (cf. T p. 33, 4—6): *ἐπεὶ δὲ Βηθλεὲμ ἑρμηνεύεται οἶκος ἄρτου, ἐκεῖ ἄρα γεννᾶται ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.* Es be-

darf keiner weiteren Ausführung, daß hierdurch die Wahrscheinlichkeit der Identität des T mit dem Theophilus des Compilators um ein beträchtliches wächst. Außer den Bemerkungen in F. II, 137 kommt auch der Umstand in Betracht, daß diese zweite Parallele in T unmittelbar an die erste sich anschließt. Ebenso unmittelbar folgt im Text des T eine dritte.

C) Coisl. fol. 16[b] (cf. T p. 33, 8—34, 1) heißt es von den Magiern: *προσφέρουσιν ἃ φέρουσιν· χρυσὸν ὡς βασιλεῖ, λίβανον ὡς θεῷ, σμύρναν ὡς μαθόντες ἀπὸ Βαλαὰμ περὶ αὐτοῦ τὸ „κατακλιθεὶς ἀναπαύσεται ὡς λέων, τίς ἐγερεῖ αὐτόν;“ δηλοῦν αὐτοῦ τὴν ταφὴν καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.*

Der Gedanke findet sich mehr oder weniger ähnlich bei vielen griechischen und lateinischen Vätern (F. II, 33 Anm. cf. S. 103. 120. 124), aber bei keinem in einer so genau mit dem Coislinianus übereinstimmenden Form wie bei T [1]). Auch hier hat der Compilator eigene oder anderwärtsher entlehnte Gedanken mit der zunächst erkennbaren Vorlage verbunden. Es sind drei solcher Zuthaten zu unterscheiden. Er preßt den im biblischen Text vorliegenden Begriff *προσήνεγκαν*, er führt die Erkenntnis der Magier auf Bileam zurück, und er fügt zum Begräbnis die Auferstehung hinzu. Letzteres ist eine offenbare Geschmacklosigkeit, zu welcher der Compilator durch das von ihm eingeflickte Citat aus Num. 24, 9 sich verleiten ließ. Die Erwähnung des Bileam hatte er, einer anderen Quelle folgend, vorbereitet. Schon fol. 15[b] schrieb er *τούτους δὲ λέγουσί τινες τοῦ γένους εἶναι τοῦ Βαλαάμ.* Das wird nun hier an sehr passender Stelle verwerthet. Endlich die Betonung des *προσφέρειν* im Sinn von „opfern“ lag jedem Griechen nahe, welcher dies Wort in seiner Vorlage fand, und T hatte es bewahrt. Uebersetzen wir den T ins Griechische zurück, so haben wir den von den genannten Zuthaten gereinigten Text des Coislinianus: *προσήνεγκαν αὐτῷ οἱ μάγοι δῶρα, χρυσὸν ὡς βασιλεῖ, λίβανον ὡς θεῷ, σμύρναν ὡς ἀνθρώπῳ εἰς ταφήν.*

Auch hieraus wieder glaube ich folgern zu dürfen, daß der Theophilus des Coisl. uns in dem lateinischen T erhalten ist. Eine noch sorgfältigere Untersuchung des Coisl., als sie mir möglich war, wird vermuthlich noch andere Beweisstücke zu Tage fördern [2]).

---

1) Am nächsten steht die zweite Deutung in Ephraemi expos. ev. conc. p. 31. Aber dies Werk war den Griechen unbekannt, und Ephraem gehört nicht zu den Autoren des Coisl.

2) Ich stelle hier noch einige Sätze zusammen, welche theils an sich, theils als Parallelen zu T von Interesse sein werden. Coisl. fol. 19[a] (cf. T p. 64, 23): *καὶ ἡ στολὴ καὶ ἡ τροφὴ τοῦ Ἰωάννου αἰνίγματι ἐδήλου*

4. Chr. F. Matthäi bemerkt in seiner Ausgabe des Victor von Antiochien, daß eine der von ihm hiefür benutzten Hss. der moskauer Synodalbibliothek (damals Nr. 48, später und heute noch Nr. 47) in ihrem das Matthäusevangelium betreffenden ersten Theile unter anderem auch Scholien des Irenäus, des Gregorius Thaumaturgus, des Theophilus enthalte[1]). Es findet sich in dieser Hs. nur ein einziges Scholion auf fol. 179 mit der Beischrift *Θεοφίλου*, welches Herr Dr. A. Pawloff, Professor des kanonischen Rechts zu Moskau, die große Freundlichkeit gehabt hat, für mich abzuschreiben. Es lautet folgender Maßen:

Ἄνθρωπός τις εἶχε δύο υἱούς· καὶ ὁ μὲν πρῶτος ἐστὶ τὰ ἔθνη, οὓς ὁ θεὸς ὁ κοινὸς πατὴρ πρῶτος[2]) *ἐκάλεσε· τὸν γὰρ διδακτὸν καὶ φυσικὸν νόμον ταῖς διανοίαις ἐγκατασπείρας ἔδωκε κήρυκας τὰ ὁρώμενα· ἀλλ' ἡ τῆς ψυχῆς αὐτῶν εὐταξία συνεχύθη ἐπὶ ξύλα καὶ λίθους· εἶπε γὰρ τῷ ξύλῳ· πατήρ μου εἶ σύ. διὸ οὐκ ἠνέσχοντο κωλυόμενοι· εἶπον γάρ· οὐκ οἴδαμεν τὸν κύριον· οὗτοι οὖν μεταμεληθέντες ὕστερον ἀπῆλθον εἰς τὸν ἀμπελῶνα.*

Dies Theophilusfragment ist zunächst darum von Bedeutung, weil es, wie jeder zugeben wird, ganz darnach aussieht, einem Com-

---

τὴν σκολιότητα καὶ ἀκαρπίαν τοῦ τότε λαοῦ. Das von mir beanstandete *et cibum* im Text des T ist vielleicht festzuhalten. — Coisl. fol. 20[a] (cf. T p. 35, 11): *λίθους τοὺς ἐθνικοὺς λέγων διὰ τοῦ* (sic) *ληθίνην* (l. *λιθίνην*) *ἔχειν καρδίαν.* — Coisl. fol. 40[a] (cf. T p. 40, 2 nebst Anm.): *κύνας καλεῖ τοὺς ἀσεβῶς ζῶντας ἤτοι τοὺς αἱρετικούς, χοίρους δὲ τοὺς ἐν ἀκολάστῳ βίῳ διάγοντας καὶ ἐν τῷ τῆς ἁμαρτίας βορβόρῳ ἐγκαλινδουμένους* (sic) *καὶ οὐκ ἀνατείνοντας εἰς θεὸν τὸν νοῦν, οἷς οὐ δεῖ τὸν εὐαγγελικὸν λόγον λαλεῖν.* — Coisl. fol. 54[b] findet sich in breiter Ausführung die physiologische Deutung von Matth. 10, 16 cf. T p 42, 16 sqq. nebst Anm. — Coil. fol. 72[b] (cf. T p. 65 24): *ἰστέον δὲ, ὅτι οἱ τὰ ἑκατόν εἰσιν οἱ ἐν ἀσκήσει ἄκρᾳ ζήσαντες καὶ οἱ ἀμέμπτως ἱερατεύσαντες· οἱ δὲ τὰ ἑξήκοντα οἱ τῆς χαμαιπετοῦς ἀποσχόμενοι διαγωγῆς φιλοπόνως διαζῶντες καὶ ἥττους τῶν τὴν ἄκραν ἀρετὴν ἀσκούντων· οἱ δὲ τὰ τριάκοντα οἱ γάμῳ ὁμιλήσαντες, τὴν δὲ ἀρετὴν πᾶσαν κατεργαζόμενοι.* — Coisl. fol. 502[b] (cf. T p. 84, 12—18): *αἰνίττεται δὲ ὁ μὲν ἑκατὸν τῶν ἰχθύων ἀριθμὸς τὸν τέλειον τὸν ἐξ ἐθνῶν λαὸν πιστεύσαντα καὶ τὸν τελείως δεξάμενον ἄνθρωπον τοῦ εὐαγγελικοῦ λόγου τὸν σπόρον· ὁ δὲ τῶν ν̄ ἀριθμὸς δηλοῖ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων πιστεύσαντας ἢ μέλλοντας πιστεύειν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, τὸ ἐξ Ἰσραὴλ κατ' ἐκλογὴν σωθὲν γένος· ὁ δὲ τῶν τριῶν ἀριθμὸς τὸ τῆς τριάδος παρίστησι κήρυγμα, δι' ἧς τὸ θήραμα γέγονεν.*

1) *Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας . . . ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον*, Mosquae 1775, vol. II, 143. Matthaei schreibt die Hs. dem saec. XI. zu.

2) Ob *πρώτως* oder *πρώτους* zu lesen?

mentar, also einem Evangeliencommentar entnommen zu sein. Nach Form und Inhalt des Fragments ist nicht wohl vorzustellen, daß es dem antiorigenistischen Werk oder einer der kirchlichen Gelegenheitsschriften des Theophilus Alexandrinus[1]) engehören sollte. Es wird vielmehr aus dem Evangeliencommentar stammen, welcher dem Hieronymus als ein Werk des Theophilus Antiochenus bekannt war; und unser Fragment enthält keinen Gedanken, welcher in einem Werk dieses alten Apologeten befremden könnte. In Bezug auf die Anschauung vom Gesetz cf. F. II, 144 ff., in Bezug auf den Götzendienst ad Autol. I, 1, in Bezug auf die Predigt der sichtbaren Werke Gottes und deren Verkennung durch die Heiden ad Autol. I, 6. 7. Aber sehr merkwürdig ist das Verhältnis dieses Bruchstücks einer Auslegung von Matth. 21, 28—31 zu der kurzen Auslegung im lateinischen T[2]). Es besteht Uebereinstimmung in der Hauptsache und vielen Einzelheiten, und das will bei dieser textkritisch unsicheren und von jeher sehr mannigfaltig ausgelegten Stelle viel sagen. Beide befolgen in Bezug auf die Reihenfolge der Söhne und die dadurch bedingte LA *πρῶτος* in Mtth. 21, 31 unseren *Textus receptus*; beide haben hinter *ἄνθρωπος* ein *τις* und stellen *δύο* vor *τέκνα*. Beide deuten ohne alles Bedenken den Sohn, welcher Nein sagt nnd nachher dennoch den Willen des Vaters thut, auf die Heiden. Beide finden die Aufforderung des Vaters an diesen Sohn in dem allgemeinen, der ganzen Menschheit gegebenen Sittengesetz. Dies drückt T so aus: *Vinea vero lex accipienda est, ad cuius praecepta omnes homines invitantur.* Aber ein genau entsprechendes Original unseres lateinischen T ist in dem moskauer Fragment nicht gefunden. Ist T nur ein Excerpt oder eine excerpirende Uebersetzung? Oder hat der Redactor der griechischen Catene das, was er in seinem Theophilus gefunden, sehr frei gestaltet und erweitert? Oder schöpfte er gar nicht mehr direct aus Theophilus, sondern aus einem exegetischen Werke, worin unter Berufung auf Theophilus jene Deutung des anfangs ungehorsamen Sohnes vorgetragen war? Da Theophilus nur ein einziges Mal in der ganzen Catene genannt wird, so ist Letzteres das Wahrscheinliche. Die Erinnerung an die Schicksale des ebenso

1) Cf. F. II, 234 cf. S. 9. In Bezug auf das Werk gegen Origenes ist noch zu beachten Cassiodorius, instit. divin lit. c. 1: *Theophilus autem Alexandrinae ecclesiae pontifex triginta quinque sensus eius* (sc. des Origenes) *haeretica pravitate distortos catholica veritate convicit.*

1) T p. 55, 12—56, 2 nebst Anm., dazu F. II, 204 und F. I, 185.

vereinzelten Theophilusfragments zum Hohenliede (F. II, 239—256) mahnt zur Zurückhaltung. Mein Urtheil über T findet in dem moskauer Fragment eher eine indirecte Bestätigung, als eine directe Widerlegung.

VII. Aber die Anachronismen, die sich nun ergeben! H. 131—142 hat sich in dieser Hinsicht damit begnügt, die von mir je an ihrem Orte historisch beleuchteten Vorkommnisse in extenso abdrucken zu lassen, damit jeder Besitzer eines Compendiums der Kirchen- und Dogmengeschichte sich sofort mit Grausen abwende, und diese himmelschreienden Thatsachen dann noch mit einigen Uebertreibungen der Wirklichkeit und mit Exclamationen über meine angebliche Forderung einer Umkehr der Wissenschaft zu begleiten. Alle dabei abfallenden Liebenswürdigkeiten würde ich mit Vergnügen hinnehmen, wenn H. mir nur durch den Nachweis von Fehlern, die ich gemacht, oder durch Mittheilung eigener neuer Beobachtungen Gelegenheit gegeben hätte, etwas zu lernen. Einigen Bemerkungen über Antikes und Modernes in T, welche ich den früheren Ausführungen zur Ergänzung hier folgen lasse, schicke ich die nochmalige Erinnerung voraus, daß wir in T nicht das Original, sondern eine wie es schien vor 250 entstandene Uebersetzung vor uns haben, und daß die Textüberlieferung nicht die Möglichkeit späterer Interpolationen ausschließt (F. II, 160 f.). Gerade die brüsseler Hs., mag sie meist das Ursprüngliche bewahrt haben oder nicht, zeigt, daß man diesen Text nicht eben pietätsvoll tradirt hat. Bedeutende Umstellungen kleinerer Abschnitte, Auslassungen oder Zusätze von je 5—20 Zeilen sind constatirt, und auch H. wagt nicht überall den Text von M gegen den von P in Schutz zu nehmen[1]). Es ist also möglich, daß in T einige Sätze oder auch Abschnitte enthalten sind, welche auch der Uebersetzer noch nicht geschrieben hat.

1. Das Urtheil H. Kihn's[2]), daß die Art, wie in T die Lehre von der Trinität betont werde, in die nachnicänische Zeit weise, müßte doch wohl richtiger dahin lauten, daß das relativ häufige, nämlich fünfmalige Vorkommen des Wortes *trinitas* (F. II, 143) bei einem Schriftsteller um 170—185 auffällig sei. Irgend welche Lehre von der Trinität wird aber hier nicht vorgetragen: Gegensätze in der Auffassung dieser Lehre, wie sie vom Ende des zweiten Jahrhunderts an und während des ganzen dritten in Rom

1) S. die Zusammenstellungen bei H. 164. 165 Anm. 39—41.
2) Lit. Rundschau 1883 col. 745.

und Africa, dann in Alexandrien und in Antiochien zur Sprache kamen, werden in T nicht berührt. Daß aber ein Schriftsteller, welcher in einer für Heiden berechneten Schrift einmal das Wort ἡ τριάς als Bezeichnung von Vater, Sohn und Geist gebraucht, in einem für Glaubens- und Amtsgenossen bestimmten Commentar dasselbe Wort fünfmal gebraucht, hat doch nichts auffälliges. Man wird doch die unhistorische Vorstellung nicht zum Axiom erheben wollen, daß ein Wort immer erst einige Zeit nach demjenigen Moment häufiger gebraucht sein könne, für welchen wir in den Trümmern der alten Literatur sein Vorkommen nachweisen können. Ueberdies fragt es sich noch, ob die Bücher an Autolycus in Bezug auf das Wort τριάς diesen Moment bezeichnen. Wenn die Valentinianer alter Schule[1]) im Gegensatz zu den drei bei der Taufe ausgesprochenen Namen Vater Sohn und Geist von einer Trias des Verderbens reden, von welcher der Mensch durch die Taufe befreit werde, so muß ihnen die Bezeichnung jener drei Namen der Taufformel als Trias ganz geläufig gewesen sein. Clemens, welcher zu schriftstellern anfing, als Theophilus aufhörte, behandelt die Trias als längst geläufige Formel für eine christliche Glaubenswahrheit, auf welche schon Plato angespielt haben soll,[2]) und hierin war schon Justinus dem Clemens vorangegangen (dial. 60). Derselbe Cl. setzt auch sonst die symbolische und religiöse Bedeutsamkeit der Dreizahl voraus (str. VI, 87); und nur unter der Voraussetzung, daß ἡ τριάς eine ganz gewöhnliche Bezeichnung für Vater, Sohn und Geist war, ist verständlich, was er über jene zwei oder drei Beter Mt. 18, 20 sagt: ἡ προειρημένη τριάς, μεθ' ὧν ἡ πανεπίσκοπος τοῦ θεοῦ δύναμις ἀμερῶς μεριστή (str. III, 69). Letzterer Ausdruck ist zu verstehen nach dem, was Cl. vorher (§ 68) über dieselben Beter gesagt hat: es sei nicht etwa nur der Schöpfer bei ihnen, und dagegen der Heiland bei den einsamen Asketen, sondern mit beiden sei Gott durch den Sohn. Eben dies heißt hier (§ 69) die „ungetheilt getheilte Gotteskraft", also die göttliche Trias, welche jener betenden menschlichen Trias beiwohnt. Wenn H.[3]) seinen Lesern mittheilt, daß nach meiner Darstellung „die Trinität, ihre Einheit und Untheilbarkeit, eine geläufige Formel in der an-

1) Epit. ex. Theod. § 80. Die Stelle gehört nicht zu den eigenen Auslassungen des Clemens s. oben S. 126. Ueber das Alter dieser Valentiniana s. oben S. 125.

2) str. VI, 103 (nicht 104, wie F. II, 143 citirt wird); ebenso ist dort Tert. Prax. 3 statt 4 zu lesen.

3) H. 100 f. 133. 142; Theol. LZ. 1883 col. 487.

tiochenischen Gemeinde um d. J. 170 gewesen ist", so richtet sich diese Uebertreibung selbst. An einer einzigen Stelle (T 44, 23) lesen wir *trinitas sancta, quae dividi non potest, nam in unitate consistit.* Nun hat sich aber gezeigt (oben S. 220. 215), daß der Theophilus des Hi. eben diesen Gedanken ausspricht; und wenn dieser dort statt des Wortes *trinitas* die Namen Vater, Sohn und Geist gebraucht, so ist ja eben dieses ein Terminus des Theophilus von Antiochien. Es hat sich ferner gezeigt, daß in T sowenig als bei dem Theophilus des Hi. die Behauptung der Untheilbarkeit der Trinität in speculativem Sinne gemeint sei, sondern lediglich zum Ausdruck des religiösen Gedankens diene, daß das Heil, um dessentwillen der Mensch Alles verkaufen oder Alles für Koth achten müsse, in dem dreieinigen Gott des kirchlichen Bekenntnisses liege und durch den Glauben an diesen erworben werde. Aber gesetzt, es wäre nicht so; gesetzt es wäre hier die Lehre von der Untheilbarkeit und Einheit der Trinität um ihrer selbst willen vorgetragen, so würde doch nicht folgen, daß dies erst etwa zur Zeit der Dionyse von Rom und Alexandrien[1]) und nicht schon 80 Jahre früher geschrieben sei. So eben zeigte sich schon, daß Clemens in Bezug auf den Unterschied der Hypostasen von der „ungetheilt getheilten" Gottheit redet. Bei Tertullian lesen wir solche speculative Aeußerrungen doch wahrscheinlich nicht als Mittheilung seiner persönlichen Entdeckungen[2]); es ist bereits eine feste, auf griechischem Sprachgebiet entstandene Terminologie darüber vorhanden (*οἰκονομία, μοναρχία*). Wenn ferner H. meinem Wink (F. II, 302) folgend den Athenagoras aufgeschlagen hätte, so hätte er bei diesem vielleicht sogar älteren Zeitgenossen des Theophilus lesen können, daß die Christen um 170—180 selbst zu den Heiden über Vater, Sohn und Geist so redeten, daß sie deren „Kraft (Wesen) in der Einheit und ihren Unterschied in der Rangordnung" (c. 10 p. 48 Otto) oder „ihre Einheit und zugleich die Trennung der Geeinten" (c. 12 p. 56; c. 24 p. 124), oder das durch den Geist vermittelte Ineinssein des Vaters und des Sohnes (c. 10 p. 46) oder die Untrennbarkeit des Sohnes vom Vater lehrten (c. 18 p. 84). Wer angesichts dieser

---

1) Cf. die Zusammenstellung bei Routh, rel. s. (2. Aufl.) III, 373—403, z. B. folgende Ausdücke: *διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα* (374, 3 cf. lin. 10; 373, 6), *μεμερισμένας* (373, 8; 397 fin.), *καταμερίζειν* (377, 4), *τριάς* (374, 6. 14; 377, 11; 387 bis), *εἰς τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον* (395 fin.).

2) adv. Prax. 3. Es sind die einfältigen Laien, von welchen gesagt wird: *dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis.*

Thatsachen und trotz aller vorangegangenen Belehrungen seinen Ruhm als Kritiker dadurch zu wahren meint, daß er jene Stelle des T ein über das andere Mal an die Spitze der Beweise dafür stellt, daß dies Buch frühstens um 470 geschrieben sein könne, der wird es bald dahin bringen, daß man es sich zur Ehre rechnet, von ihm (S. 141) „kritiklos“ genannt zu werden.

2. Nach H. 141 ist T zu einer Zeit entstanden, „in welcher die augustinische Terminologie im Abendland bereits vulgär geworden war“. Dies gründet sich auf das einmal vorkommende *originale peccatum* T p. 82, 12, welches H. immer wieder seinem Publikum vor Augen führt[1]), ohne auch nur einen Versuch zu machen, meine bezüglichen Nachweisungen (F. II, 152f.) über das Alter des Begriffs überhaupt und seine Begründung in der Theologie des Theophilus von Antiochien insbesondere als irrig zu erweisen. Die Behauptung, daß etwas einmal Vorkommendes zu gleicher Zeit vulgär gewesen sein müsse, ist an sich widersinnig; und den Beweis dafür, daß *originale peccatum* etwa so wie unsere sehr ungenaue Uebersetzung „Erbsünde“ von vorneherein ein dogmatischer Kunstausdruck sei, welchen Augustin geschaffen, wird H. für immer schuldig bleiben.[2]) Neben jenen vereinzelten Ausdruck stellt H. 135 Nr. 25 eine Stelle aus T III, 10 p. 74, 12, zu welcher ich F. II, 124 Anm. 2 eine treffende Parallele aus Irenaeus anführte. Bei Tertullian, welcher nicht nur in der Bestimmung des Grundgedankens der Parabel vom verlorenen Sohn, sondern auch in manchen Einzelheiten der Deutung derselben mit T zusammentrifft,[3]) findet man statt der einfachen Deutung des geschlachteten Kalbes bei Irenaeus und T auf den Opfertod Christi eine Deutung desselben auf die Eucharistie. Daraus würde sich nach H.'s dogmenhistorischer Methode ergeben, daß Tertullian

---

1) H. 107. 135; Th. LZ. col 487.

2) Für die Bedeutung von *originalis* ist der Gebrauch bei Tertullian lehrreich. *Originales personae* (monog. 7 cf apolog. 21) sind die Männer der Urzeit von Adam bis Moses, griechisch ἀρχαῖοι ἄνδρες. Es ist ein gleichgültiger Zufall, daß er *originis vitium* (anima 41) statt *originale vitium* sagt.

3) Tert. pudic. 9. Es kennt Tertullian bereits zahlreiche Ausleger dieser und anderer Parabeln. Mit T p. 74, 3 - 9; 13—15 cf. Tertull. l. l. *Ille eum praefecit porcis (ut familiare id daemonum pecus pasceret), ubi nec ille compos esset vitalis escae . . . . Vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. Annulum quoque acceptit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat. — Judaei . . invidentes nationibus salutem.*

wenigstens ein Jahrhundert jünger als T und Irenaeus sei. Wenn endlich auf Stellen hingewiesen wird, in welchen T gegen den Determinismus polemisirt[1]), so wird doch nicht behauptet sein wollen, daß die kirchlichen Theologen des 2. Jahrhunderts die Bibelstellen, welche jene Lehre zu enthalten scheinen, noch nicht im entgegengesetzten Sinne zurechtzulegen sich bemüht hätten.[2])

3. Ein sehr gelehrter und geschätzter Freund schrieb mir nach erster Einsicht in F. II, das Herz drehe sich ihm im Leibe herum bei dem Gedanken, daß dieser in den ausgefahrenen Geleisen kirchlicher Allegoristik sich bewegende Commentar ein Werk des alten antiochenischen Bischofs sei. Bei Anderen scheint gerade auch Antiochien als Heimat des Buches Bedenken erregt zu haben. Selbst ein so tüchtiger Kenner der antiochenischen Schule, wie Kihn, nennt in diesem Zusammenhang den Theophilus einen Lehrer derselben Schule, welcher Chrysostomus angehörte, so daß Unbekanntschaft des Letzteren mit einem Commentar des Ersteren unwahrscheinlich sein soll. Aber gehören denn die Antiochener Ignatius[3]) und Theophilus wirklich der „antiochenischen Schule“ an? Sind sie irgend wie als Vorläufer der Richtung eines Lucianus, eines Diodorus, eines Theodorus zu betrachten? Vielleicht verdiente doch die mit Bedacht niedergeschriebene Vorrede zu F. II ein wenig Beachtung. Allegorisirende Exegese ist ja nicht eine allmählig von der alexandrinischen Schule des 2. und 3. Jahrhunderts aus über die Kirche sich verbreitende Entartung, sondern tritt uns, bis zur äußersten Geschmacklosigkeit entwickelt, als älteste Methode schon bei Barnabas, Justinus und dem Apologeten Theophilus (F. II, 149 f.) entgegen. Welche Fülle bereits traditionell gewordener Auslegung dieser Art setzt schon Clemens überall voraus! besonders da, wo er sich auf die historischen Theile der Bibel einläßt. Diese und nicht die Lehrschriften, im N. T. also die Evangelien und nicht die Briefe sind selbstverständlich das Hauptobjekt der allegorisirenden Auslegung. Was aber den T von den Auslegern der Folgezeit unterscheidet, ist die volle Naivität seines Verfahrens, die völlige Abwesenheit jener schon bei Clemens beginnen-

---

1) H. 165. 170 legt besonderes Gewicht auf ein nur in M enthaltenes Stück. Dazu wäre zu stellen T III, 4, worüber aber weiter unten neue Aufschlüsse zu geben sind, und als Gegenstück T IV, 10 cf. F. II, 108 f.

2) Besonders nahe liegt mir die Bemerkung des Clemens zu Judae v. 4 oben S. 83.

3) Von diesem scheint Chrysostomus auch keine Silbe gelesen zu haben cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 34 f.

den, von Origenes zur Theorie entwickelten, von den abendländischen Commentatoren in ermüdender Häufigkeit wiederholten Reflexionen über Recht und Nothwendigkeit, Art und Grenzen der allegorischen Auslegung. Besonders auffällig ist in T die starke Anwendung der Zahlensymbolik. Aber gerade diese ist auch dem Theophilus des Hi. geläufig (oben S. 218f.), und gerade sie ist ja uralt. Die Zahlendeutungen des T schließen sich ebenbürtig an das an, was ein Barnabas (c. 9) über die Zahl 318, ein Justinus über das Mysterium der Zahlen 8, 12, 3 (dial. 23. 24. 42. 60), die Valentinianer und andere Gnostiker über alle möglichen Zahlen gesagt hatten (Iren. I, 16 p. 81 Mass.). Aus mehreren Abschnitten des Clemens (str. VI, 84—87; 138—145) sieht man, daß diese heilige Arithmetik zwar nicht, wie Cl. meinte, auf Abraham zurückgeht, aber doch ein seit langer Zeit in der Kirche cultivirter Studiengegenstand war. In Bezug auf Einiges herrschte Uebereinstimmung; über Anderes waren die verschiedensten Meinungen in Umlauf. Auch jene künstlichen progressiven Additionen, wie wir sie bei T antreffen, waren bei Häretikern und Kirchenlehrern des 2. Jahrhunderts beliebt.[1]) In den Zeiten und Ländern, in welche H. unseren T verweisen will, waren diese Spiele, wohl ihrer Künstlichkeit wegen, aus der Mode gekommen. Eucherius von Lugdurum in seinem Kapitel „de numeris“ erwähnt nichts mehr davon[2]); und in Isidor's von Sevilla umfangreichem Buch gleichen Titels[3]) finde ich nur ein einziges Beispiel; dies ist aber aus T genommen, oder vielmehr, wie unten sich zeigen wird, aus Augustinus. Wie fremdartig diese Methode der späteren Zeit geworden war, sieht man auch daran, daß während T und Clemens im Bewußtsein der Gewöhnlichkeit und der anerkannten Legitimität ihres Verfahrens den Lesern die Ausrechnung überlassen und dagegen den resultirenden Gedanken entwickeln, Isidor in jenem Falle eine 9 Zeilen umfassende Ausrechnung vorträgt, ohne irgend deutlich zu sagen, was für ein Gedanke dadurch gewonnen werde. Beiläufig sei erwähnt, daß die F. II, 172f. von mir besprochene Deutung der

---

1) Die Markosier bei Iren. I, 16, I (p. 80 sq. Mass.): 1 bis 4 d. h. 1+2+3+4=10, genau ebenso T 81, 20. Mit T 84, 15 (Addition von 1 bis 17=153) cf. Clem. str. VI, 84: von 1 bis 15 d. h. 1+2+3+4 . . . 15=120.

2) Liber formularum spiritalis intelligentiae c. 11 (Migne 50 col. 769 bis 772).

3) Opp. ed. Arevalo V, 220—248. Die Berechnung der 153 Fische am Schluß p. 247 sq.

Zahl 50 bei dem Theophilus des Hi. auch dem Clemens[1]) bekannt und bei diesem von einem Hinweis auf die kirchliche Pentekoste begleitet ist. So wird auch T diese Zahl nicht in dem Sinne eine für die Pönitenten passende nennen, als ob sie die Dauer einer Bußzeit ausdrückte; sie ist ihm vielmehr Symbol des Schulderlasses für diejenigen, welche vorher Buße gethan haben.

4. Nach einem Buch von Göbl belehrt uns H. 147f. theilweise in gesperrter Schrift darüber, daß der katechetische Gebrauch der 8 Seligpreisungen erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters vorkomme, und erinnert daran, daß sie mit dem Dekalog verknüpft zu werden pflegten. Wenn nun bei T p. 77, 8, einer Stelle, auf welche H. schon S. 140 sehr nachdrücklich hinweist, die 8 Seligpreisungen mit dem Dekalog in Verbindung gesetzt sind, so sollte man nach H.'s Methode erwarten, daß er unseren T in die zweite Hälfte des Mittelalters setzen werde; hatte er sich doch schon S. 107 ausdrücklich die Möglichkeit offen gehalten, daß T gar erst im 16. Jahrhundert entstanden sei. Wer weiß, wohin wir noch mit dieser Methode gerathen wären, wenn nicht die brüsseler Hs. von ca. 700 p. Chr. dazwischen gekommen wäre! Nun ist es vielmehr sehr interessant (H. 175), daß das, was nach H.'s Methode erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters vorkommen darf, schon vor 700, ja genauer um 470—529 (H. 170) vorgekommen ist. Aber die Anwendung der vielgerühmten Methode ist hier ebenso wenig veranlaßt, als ihre erfreuliche Verleugnung. Nicht durch eine Einrichtung des kirchlichen Volksunterrichts seiner Zeit, sondern durch die in seinem evangelischen Text vorkommende Zahl 18 ist T veranlaßt worden, neben einander vom Dekalog und von den Makarismen zu reden. Da die Zahl 18 an sich keine symbolische Bedeutung hat, wird sie in die Zahlen 10 und 8 zerlegt,

---

1) str, VI, 87: Einige deuten die 300 als Symbol des Kreuzes, *τοὺς ν' δὲ τῆς ἐλπίδος καὶ τῆς ἀφέσεως τῆς κατὰ τὴν πεντηκοστήν*. Bekanntlich hat schon Irenaeus (frg. gr. 7 Harvey II, 479), wie dann bald darauf Tertullian (de orat. 23 al. 18; corona 3; idolol. 14) letzteres Wort von der christlichen Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten gebraucht — Hippolytus hypoth. in psalmos § 4 (ed. Lagarde p. 190, 8) behauptet unter Berufung auf die 50zahl im Evangelium und das Jubeljahr, daß man nicht anders als im 50. (hebr. 51.) Psalm Vergebung finde cf. auch § 3 p. 189. Hätten wir Gewißheit über die Paschaschrift „des Hieronymus" (oben S. 182ff.), so wäre vor allem auf diese zu verweisen, worin unter anderen bei T vorkommenden Zahlendeutungen auch diese sich findet (Hier. opp. ed. Vallarsi I, 1117 sq.).

erstere wie überall (oben S. 218) zweimal auf den Dekalog, letztere zweimal, wie auch von dem Theophilus des Hi. (T 79, 6), auf die Auferstehung Christi gedeutet (77, 7. 8. 14). Von der Auferstehung Christi sagt T sodann, daß in ihr die 8 Makarismen enthalten seien, d. h. daß die Erfüllung der Verheißungen in Mt. 5, 3—10 in der Auferstehung Christi verbürgt sei, und somit für die Christen mit ihrer Auferstehung eintrete. Von katechetischem Gebrauch der Makarismen ist hier also ebenso wenig eine Spur vorhanden, als von einem solchen Gebrauch des Dekalogs (F. II, 145 Anm. 3). Daß aber T die Makarismen richtig zählt, soll doch wohl nicht ein Zeichen des früheren oder des späteren Mittelalters sein. Um weitere Entdeckungen dieser Art zu verhüten, erinnere ich an Bekanntes. Von Chromatius, dem Freunde des Ambrosius und des Hi., besitzen wir eine Jahrmarktspredigt über die *octo beatitudines* (Gallandi VIII, 333 sqq.). Hi. markirt die *octava beatitudo* als den Schluß der Gruppe (Vallarsi VII, 24). Augustin ergeht sich nach seiner Auslegung der 8 Sätze ausführlich über den Organismus der darin beschlossenen Gedanken und bringt sie in Parallele mit der 7fachen Wirkung des Geistes nach Jesaja 11, 2[1]). Nach H. 148 sollen auch die 7 Geistesgaben (T 47, 3) und selbst „die Berücksichtigung der 5 Sinne“ (T 45, 11; 58, 28; 67, 24; 85, 12) an die mittelalterliche Katechetik erinnern. Schade nur, daß T die Gaben des Geistes oder, wie er es vielmehr vorstellt, Kinder des Geistes und der Seele, gar nicht zählt, und daß sie auch ganz andere sind, als die aus Jesaja stammenden 7 Geistesgaben bei Augustin und in der mittelalterlichen Katechetik.[2]) Schade auch, daß die Reflexionen über den *spiritus septiformis*[3]) schon bei Irenaeus und Clemens sich finden, und daß selbst die Combination der Zehnzahl resp. des Dekalogs mit der Fünfzahl der Sinne, welche sich bei T nicht findet, von Clemens bereits beliebt worden ist.[4]) Dann werden auch wohl die

---

1) de serm. dom. in monte I § 10. 11 vol. IV, 221 sq.

2) Cf. v. Zezschwitz, System der Katechetik[2] II, 1, 208.

3) T 34, 18; 45, 14; 84, 14. Cf. F. II, 139 Anm. 2 und hier oben S. 53.

4) str. VI, 134, wo die fünf Sinne, wie bei T mehrmals, einzeln benannt werden; cf. str. II, 50. 51. In str. V, 33 (D. III, 27, 4—11) werden die 5 Sinne in Verbindung gebracht mit der Speisung der 5000 durch 5 Brode cf. T 45, 9—13 nebst Anmerkung. — Wenn T p. 58, 28 sqq. die in 2 Hälften getheilte Zehnzahl der Jungfrauen auf die fünf Sinne bezogen wird, so ist ähnliches schon bei den Valentinianern nachzuweisen.

6 Werke der Barmherzigkeit, welche übrigens der für Zahlen schwärmende T 59, 13 wiederum nicht zählt, mit jener katechetischen Praxis nichts zu schaffen haben, die man vom 13. Jahrhundert an nachweisen kann. T und Augustin[1]) haben in ihrer Auslegung der Parabel Mt. 25, 1—11 die erforderlichen guten Werke zum Theil nach der naheliegenden Stelle Mt. 25, 35. 36 beschrieben. Aus dieser nahmen sie Speisung, Beherbergung, Bekleidung, Krankenbesuch, schlossen an letzteren sehr passend die in der alten Kirche sehr wichtige Todtenbestattung an und schoben aus eigenen Mitteln die Versöhnung der Streitenden ein. Das sind nun zwar 6 Werke, aber sie sind nur zum Theil identisch mit den 6 Barmherzigkeitswerken der mittelalterlichen Katechetik [2]). Besteht gleichwohl ein Zusammenhang, so kann er selbstverständlich nur darin begründet sein, daß Augustin's Predigt oder unser Commentar direct oder indirect auf jene Praxis des späteren Mittelalters einwirkten. Ich darf bemerken, daß in dem hier schließenden Absatz 4 die sämmtlichen neuen Beiträge H's zur historischen Beleuchtung des T beleuchtet sind.

5. Unser Commentar ist sehr formlos, charakteristisch aber ist für ihn das eklektische Verfahren. Wo nicht gerade eine nur in ihrer Totalität verständliche Parabel, wo einfache Geschichten und wo Reden vorliegen, greift T willkürlich einzelne Sätze heraus, während er andere ebenso wichtige völlig übergeht, d. h. weder abschreibt noch deutet. Das ist aber die älteste Form kirchlicher Exegese gewesen, wie man sie aus den einzigen zusammenhängend erhaltenen Resten kirchlicher Exegese aus der Zeit vor Origenes, aus den Adumbrationen des Clemens, einigermaßen auch noch aus den Scholien des Victorinus kennen lernt. Wenn diese Methode bei T noch gröber und geradezu verletzend uns entgegentritt, so wird das auf eine noch frühere Zeit hinweisen. Seit Origenes, welcher selbst noch die ältere Form der exegetischen Arbeiten neben der zuerst bei ihm zu findenden Form vollständiger

---

Nach Tertull. de anima c. 18 haben diese die 5 thörichten Jungfrauen auf die körperlichen Sinne, die 5 klugen auf die höheren geistigen Kräfte gedeutet. Man sieht, was es auf sich hat, wenn H. 139 es schon an sich bedeutsam findet, daß T sich mit den 5 Sinnen viel zu schaffen mache.

1) sermo 93 § 5 vol. VII, 502.

2) Cf. v. Zezschwitz a. a. O. S. 211. Es fehlt das *concordare litigiosos*, statt dessen ist die Tränkung neben die Speisung gestellt; es fehlt ferner das *sepelire mortuos*, welches erst später als siebentes Werk hinzukam, und fehlt dagegen bei T und Augustin das „redimere captivos."

Commentation cultivirt hat[1]), ist jene Stufe kirchlicher Exegese im allgemeinen überwunden gewesen, und vollends bei den Compilatoren, mit welchen T zusammengestellt wird, bei einem Beda, Rabanus und A. findet sich keine Spur mehr davon[2]). Wer nach Origenes nicht Lust oder Kraft spürte, ganze biblische Bücher zu commentiren und doch seine Meinung über einzelne Stellen verbreiten wollte, schrieb ζητήματα καὶ λύσεις, *quaestiones evangeliorum* u. drgl., oder er publicirte seine Predigten über ausgewählte Perikopen. Ich bitte ferner nochmals (F. II, 27), mir zu erklären, wie ein Compilator, dem Hi., Cyprianus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus zu Gebote standen, über die von den Exegeten bevorzugtesten Stücke der Evangelien und so auch über die ihm angeblich so wichtigen 8 Seligpreisungen nichts der Aneignung Werthes gefunden haben sollte. Man kann das nicht daraus erklären, daß T nur „Allegorien" habe geben wollen; denn abgesehn von der Zweifelhaftigkeit dieses Titels in P und des Prologs in M, welcher desselbe anzudeuten scheinen könnte, werden ja doch einige Reden[3]) und Geschichten[4]) mit allegorisirenden Deutung verschont. Also bleibt nur wieder ein räthselhaftes Uebereinkommen des Compilators von 500 mit den ältesten Formen kirchlicher Exegese.

6. Die Streitfrage, ob T eine Compilation von J. 500, oder ein um 170—180 geschriebenes, um 230 übersetztes Werk sei, läßt sich nicht dadurch entscheiden, daß man einige Worte und Sachen hervorhebt, welche nach unserer beschränkten Kenntnis der kirchlichen Zustände jener beiden Epochen besser zu der einen als zu der anderen zu passen scheinen. Es unterliegt keiner Frage, daß in T eine große Zahl von Einzelauslegungen steckt, welche älter als Origenes sind[5]). Ein Compilator ziemlich später Zeit kann

---

1) Cf. Redepenning, Origenes I, 375 ff.

2) Es soll wohl nur ein Scherz sein, wenn H. 171 die *allegoriae* des Isidorus als das von allen Commentaren mit T ähnlichste Werk bezeichnet. Die ganze Aehnlichkeit besteht darin, daß Isidorus aus T wie aus anderen Commentaren viele seiner Allegorien excerpirt hat. Sein Buch ist gar kein Commentar zu einem biblischen Buch oder zu mehreren. Eher ließen sich die Scholien des Arnobius vergleichen, aber sie sind nur ein Excerpt aus T.

3) T 48, 21—49, 15; 56, 9—12; 80, 6—17. Andere Stücke wie 69, 16—32; 76, 15—28; 82, 4—9; 83, 19—25; 84, 19—85, 8 darf ich aus später zu entwickelnden Gründen nicht mit anführen.

4) T 31, 14—33, 2; 41, 1—4; 74, 26—75, 4.

5) Cf. F. II, 124. 127—132. Dazu mehreres unter den Addenda S. 301 f., welche H. nicht eines Blickes gewürdigt zu haben scheint. Unter seinen Beweisen später Abschaffungszeit figurirt unter anderem S. 134

Solches aus zweiter und dritter Hand bekommen haben. Auch Veraltetes wird wohl noch eine Zeit lang mit fortgeschleppt. Ich will daher kein allzu großes Gewicht auf alle Einzelheiten legen, die früher von mir hervorgehoben wurden, und so auch nicht auf eine kleine neue Beobachtung, die ich jetzt nur darum mittheile, weil sie an sich ein gewisses Interesse gewährt. Nachdem T I, 34 über den Abendmahlskelch gesprochen und den Kelch im Gebet Jesu daneben gestellt hat, bemerkt er: *fragilitatem in se dominus praefigurabat humanam, qui sine labore patiendi liberari se cupiebat a corporis nexu; ob hoc calicem pro passione ait.* Der Kelch ist ihm nicht bloß, wie er dann weiterhin zeigt, als Behälter des Weins (Blutes) ein Bild des Körpers überhaupt, sondern ein Symbol von dessen Zerbrechlichkeit und der damit zusammenhängenden menschlichen Schwäche. In der Anschauung des T ist also der Kelch des Herrn selbstverständlich ein gläserner. So war es im 2. Jahrhundert. Der Gnostiker Marcus gebrauchte beim Abendmahl einen durchsichtigen, also gläsernen Kelch [1]). Tertullian spricht von dem mit der Gestalt des guten Hirten bemalten Abendmahlskelch der Katholiken so, daß er dessen Zerbrechlichkeit als selbstverständlich voraussetzt [2]). Die gleiche Sitte muß vorausgesetzt sein, wenn Clemens allen Gebrauch goldener und silberner Trinkgefäße verwirft und daran erinnert, daß Jesus kein silbernes Waschbecken vom Himmel mitgebracht und auch beim Mahle sich keiner silbernen und goldenen Geräthe bedient habe [3]). Aber das wurde bald anders. In einem Protokoll des J. 303, welches theilweise in einem Protokoll des J. 320 uns erhalten ist, werden als Inventarstücke einer afrikanischen Gemeinde 2 goldene und 6 silberne Kelche genannt [4]). Der Bischof Perpetuus von Tours vermacht in seinem Testament unter anderem zwei silberne Kelche [5]). Nach

---

auch *Rachel = ecclesia* (T 34, 12), was sich bei Justinus dial. 134 und Irenaeus IV, 21, 3 p. 258 Mass. findet. Zu der ganz auf gleicher Linie liegenden Deutung der Söhne der Rebecka T 46, 25 cf. auch schon Barnab. epist. 13.

1) Iren I, 13, 2 p. 60 Mass. cf. Hippol. ref. VI, 39. Diesen Beleg und fast alle folgenden verdanke ich meinem verehrten Collegen Hauck.

2) pudic. 10: *pastor, quem in calice depingis . . . ., de quo nihil libentius libas, quam ovem poenitentiae secundae. At ego eius pastoris scripturas haurio, qui non potest frangi.*

3) paedag. II, 35 u. 38.

4) August. c. Cresconium III, 29 § 33 vol. XII, 570.

5) Migne vol. 71 col. 1151. Ein goldener Kelch bei Gregor von Tours hist. Franc. VII, 24.

dem Liber pontificalis hat Pabst Urban (a. 222—230) statt der gläsernen Abendmahlsgeräthe, welche noch unter Zephyrin erwähnt werden, silberne angeschafft. Das mag ungefähr die Zeit bezeichnen, wo die Kirche von der einen zur anderen Form überging. Woher hat der gallische Compilator um 500 die Vorstellung, daß der Kelch des Herrn selbstverständlich ein zerbrechliches Gefäß sei? Bei den uns bekannten Commentatoren, aus welchen er sein Buch compilirt haben soll, fand er Derartiges nicht.

7. Viel beweiskräftiger als solche Einzelheiten ist natürlich die Gesammtheit von Aussagen über irgend ein Lebensgebiet, auf welchem in einem bekannten, chronologisch bestimmten Moment ein völliger Umschwung der Verhältnisse sich vollzogen hat. Ein solches Gebiet ist z. B. das Verhältnis der Christen zur Obrigkeit und zur heidnischen Gesellschaft. H. hat es seinen Lesern verschwiegen, daß er gegen meinen daher entnommenen Beweis für die vorconstantinische Abfassung des Commentars (F. II, 166 f.) nichts vorzubringen weiß, und hat dagegen S. 137 f. unter Verzicht auf alle Exegese der zum Theil schwierigen, von mir nicht ohne Sorgfalt erörterten Zusammenhänge einige Sätze herausgerissen und zusammengestellt, in welchen nichts von dem friedlichen Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche zu erkennen ist, welches seit Constantin, nur etwa vorübergehend durch ganz andersartige Reibungen unterbrochen, bestanden hat. Zur Ergänzung des früher Gesagten habe ich zweierlei nachzutragen. Ich hatte nicht bemerkt, daß T 65, 2 *per locustas Judaeos* (significat), *qui non militantes deo sine rege sunt ut locustae* auf Prov. 30, 27 beruht (*regem locusta non habet et egreditur universa per turmas suas* vulg.) Von da aus lag es nahe, die Juden, das ehemals priesterliche Königreich und selbst königliche Volk, welches seit Verwerfung des wahren Königs überhaupt keinen König mehr hat (cf. T 62, 19—63, 3), unter den Heuschrecken zu verstehen. Von derselben Bibelstelle aus ergab sich aber auch eine andere Erklärung der Heuschrecken T 35, 6, wonach sie die *populos agrestes* bezeichnen sollen, die ungebildeten Völker, d. h. die außerhalb des römischen Reichs und ohne ordentliche Staatsverfassung lebenden Horden, welche in der That den Heuschreckenschwärmen und jener Schilderung in Prov. 30, 27 ähnlich sind. Daß auch diese ungebildeten Völker der Heilspredigt gläubig zufallen, ist dem T wie einem Justinus (dial. 117 Otto p. 421) und einem Irenaeus (I, 10, 2; III, 4, 1 Mass. p. 49. 178) eine bedeutsame Thatsache. H. 145 findet dagegen, daß dies *populi agrestes* beweise, daß zur Zeit des Compilators „die Heiden bei den uncultivirten Völkern zu finden waren", und

eben deshalb habe er den angeblich bei Arnobius von ihm bereits vorgefundenen Ausdruck *populi multi* so geändert. Aber seit wann heißt denn *populi multi* Heiden? und *populi agrestes* Heiden, welche zugleich uncultivirte Völker sind? Und woher hat der Verf. des Opus imperf. an derselben Stelle, wie H. von mir lernen konnte, wenn er etwas weniger Eile hatte, seine unreife Weisheit zu Markt zu bringen, woher hat dieser griechische Exeget von etwa 400 seine *gentes agrestes?* Etwa auch aus Arnobius iunior? Und warum genügt dem Interpolator von 470—529 nicht mehr der Ausdruck, welchen um 460 Arnobius gebraucht hatte? Sind denn in der Zeit zwischen 460 und 470 plötzlich die Verhältnisse zwischen Cultur und Heidenthum auf den Kopf gestellt worden? Ich bin gespannt auf die Antwort. Inzwischen aber ist festzuhalten, daß T hier nicht von Heiden als solchen im Gegensatz zu Juden oder Christen redet, sondern von uncultivirten, nomadisch lebenden Völkern im Gegenzatz zu den Bewohnern der griechisch-römischen Culturwelt. Erst in einer zweiten deutlich davon unterschiedenen Auslegung, welche T 35, 8 gleichfalls für zulässig hält, werden die Heuschrecken als Heiden *(gentes)*, der Honig als Juden gedeutet. Darnach ist meine frühere Ausführung F. II, 178 in einem untergeordneten Punct zu corrigiren.

Sodann habe ich eine dort nur angedeutete und daher für meinen bequemen Recensenten nicht vorhandene Vergleichung zwischen dem, was T I, 28, und dem was die Exegeten der nachconstantinischen Zeit über Mt. 22, 21 sagen, hier weiter auszuführen. T. sagt: Christus gebietet, daß man zur Zeit einer Verfolgung dem Kaiser den Leib hingeben müsse, über welchen allein derselbe Gewalt habe, Gotte aber sei man die Standhaftigkeit des Geistes und der Seele schuldig. Hilarius col. 721 bewundert zu dieser Stelle die Weisheit Christi, welcher die richtige Mitte zwischen der erforderlichen Weltverachtung und der zu meidenden Beleidigung des Kaisers getroffen und dadurch die gottergebenen Seelen von allen Sorgen und Pflichten entbunden habe. Wer nämlich nichts mehr hat, was dem Kaiser gehört, kommt gar nicht in die Lage, ihm etwas geben zu müssen; wer dagegen in der Welt lebt und sich wie ein Lohnabeiter (d. h. Beamter, Soldat u. s. w) unter die Vormundschaft des Kaisers begibt, hat sich auch nicht darüber zu beschweren, wenn er dem Kaiser das Seinige geben soll. Auf alle Fälle aber müssen wir Gott das Seinige geben, nämlich *corpus, animam, voluntatem.* Man sieht, der Kaiser fordert den Christen das leibliche Leben nicht mehr ab, sondern nur noch Dienste und Steuern, denen sich der weltflüchtige und nichtsbesitzende Fromme

entziehen kann. Ambrosius col. 1052 kommt nach allerlei Seitensprüngen zu der Moral: Willst du dem Kaiser nicht verpflichtet sein, so verleugne Welt und Besitz, wenn nicht in der That, so doch mit dem Herzen, und nicht bloß mit Worten wie in der Renuntiation bei der Taufe. Hi. 179 sagt in rein „historischer Interpretation", ohne jede Bezugnahme auf seine Gegenwart: Jesus hat den Pharisäern gesagt, daß sie dem Kaiser die Steuern und Gotte die Opfergaben geben sollen. Augustin [1]): *Caesari nummos, deo vos ipsos.* Ersteres wiederholt er regelmäßig, den Gegensatz aber drückt er manchmal so aus [2]): Gott will sein Bild und seine Aehnlichkeit durch Wiedergeburt und Heiligung am Menschen ausgeprägt sehn. Lehrreich ist auch seine Ausführung über Rom. 13: Dem Kaiser sind wir allerdings Steuern, Ehrerbietung und Gehorsam in bürgerlichen Dingen schuldig, aber nicht Unterwerfung in Glaubenssachen [3]). Er reflectirt dann zu Rom. 13, 3 darüber, wie doch in den früheren Zeiten der Verfolgung dies Wort des Paulus anwendbar gewesen sei. Ein Beda weiß schon gar nichts Eigenes mehr zu sagen. Er schreibt zuerst den Hi. aus, und wiederholt dann den Hauptgedanken des Augustin [4]). Die Folgerung liegt auf der Hand. Auch die Ausflucht ist abgeschnitten, daß an dieser einen Stelle T einen Exegeten der Verfolgungszeit, etwa den Victorinus, ausgeschrieben habe; denn erstlich bliebe doch unbegreiflich, warum unter den Compilatoren nur T eine solche seiner Zeit nicht entsprechende Auswahl getroffen hätte; sodann aber müßte doch bei irgend einer der vielen Gelegenheiten, wo er diese Verhältnisse berührt, wenigstens das jüngere Alter seiner Quellen, wenn nicht die Verhältnisse seiner eigenen Gegenwart zu Tage treten. Aber wo immer T von Heidenthum, Götzendienst und Götzenopferfleisch, von Verfolgung und Martyrium redet, spricht er die Sprache der alten Verfolgungszeiten.

8. Unter den Worten und Begriffen, welche in die Zeiten nach 470 weisen sollen, nennt H. 138 f. auch die Wörter *saecularis* und *spiritalis*, besonders wo sie substantivirt sind, und bringt beides

---

1) tract. 41 in Jo. vol. IV, 753.

2) epist. 127, 6 (vol. II, 491); enarr. in ps. 5 (vol. V, 19); in ps. 88 (vol. VI, 291).

3) proposit. ex epist. ad Rom. c. 72 (vol. IV, 1218). Aehnliches in Cramer's Catene I, 181; bei dem Pseudoignatius des 4. Jahrhunderts cf. meinen Ignatius S. 130.

4) Zu Lucas Migne 92 col. 579; wesentlich dasselbe zu Marcus col. 253 und stark abgekürzt zu Matthaeus col. 97.

in den Gegensatz: „Weltchristen: Geistliche, Mönche.“ In diesem Gegensatz kommen die Worte nun bei T nicht vor, was schon der „Methode“ wegen anzumerken ist. Jedes dieser Worte für sich aber gehört so, wie sie T gebraucht, der Kirchensprache des zweiten Jahrhunderts, wesentlich ebenso auch schon dem N. T. an [1]).

---

1) H. 133 hat die Kühnheit, trotz meiner Nachweisungen F. II, 177 zu sagen, daß Worte wie *gentilitas*, *saeculum*, *saecularis* als Uebersetzungen aus dem Griechischen nicht begreiflich seien. Aber sind denn die biblische Vulgata, die beiden Recensionen des lateinischen Hermas, die lateinische Vita Antonii keine Uebersetzungen? Ich stelle einige Beispiele zusammen, die Bibelstellen aus der Vulgata: a) *saeculum* = *κόσμος* Jo. 12, 25 (bei Cypr. test. III, 16; ad Fortun. 5; dagegen vulg. *mundus*); Herm. vis. IV, 3, 2 u. 3 u. 4 (versio palat., dagegen vulg. *mundus*) und vis. III, 3, 5 (vulg., wo pal. *mundus*); *saeculum* = *αἰών* Rom. 12, 2; 1 Cor. 1, 20; 2, 6—8; 3, 18; Gal. 1, 4; Eph. 2, 2; 2 Tim. 4, 10; Herm. vis. I, 1, 8; III, 6, 5; mand. IX, 4; X, 1, 4; XI, 8 (beide Versionen); *saeculum* = *βίος* Clem. adumbr. zu 1 Joh. 2, 16. b) *saecularis* = *κοσμικός* Tit. 2, 12; Hebr. 9, 1; *saecularis* = *αἰώνιος* 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2; *saecularis* = *βιωτικός* 1 Cor. 6, 3. 4; 2 Tim. 1, 9; 2, 4 (*τοῦ βίου*); Herm. (beide Versionen) vis. I, 3, 2; III, 11, 3. Was endlich *gentilitas* anlangt, so kann dies jedenfalls nichts dagegen beweisen, daß das ganze Werk, worin es vorkommt, aus dem Griechischen übersetzt sei; denn es findet sich ja (F. II, 177 Anm 3) in der lateinischen Uebersetzung der Vita Antonii durch Euagrius; und in des Hi. Uebersetzung des Buchs Judith 14, 6 steht: *relicto gentilitatis ritu deo credidit.* Wenn in letzterem Fall das Original (LXX Judith 14, 10 *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα* vetus lat. *credidit deo valde*) kein Aequivalent bietet, so hört darum das hieronymianische Buch Judith doch nicht auf eine Uebersetzung zu sein, und es folgt nicht, daß in vielen anderen Fällen dem lat. *gentilitas* nicht ein griechischer Ausdruck zu Grunde liege. Wenn Euagrius *τὰ τῶν Ἑλλήνων μαντεῖα* durch *gentilitas* wiedergibt, so konnte doch erst recht das einfachere *Ἑλληνισμός* im Sinn von Heidenthum so übersetzt werden. Dies griechische Wort liegt aber sicher T 58, 2 zu Grunde, da den Gegensatz *Ἰουδαϊσμός* bildet. Ich möchte überhaupt wissen, wie ein Lateiner *Ἑλληνισμός* (Heidenthum) besser hätte übersetzen sollen, seitdem man wußte, was doch nicht erst Hi. entdeckt hat, daß *Ἕλλην* in jüdischer und christlicher Sprache auch den Heiden bezeichne (Hi. zu Gal 3, 28 Vallarsi VII, 445), und seitdem man sich gewöhnt hatte, „Heidnisch, Heide“ durch *gentilis* auszudrücken, was ja schon sehr früh geschehen ist (F. II, 177 Anm. 1 cf. Mr. 7, 26; Act. 19, 17; Gal. 2, 3 vulg.; 2 Macc. 4, 10 [vetus lat.] *ἑλληνικὸν χαραχτῆρα gentilem ritum*). Das Wort *gentilitas* ist ja classisch. Warum sollen es die Christen nicht entsprechend der Bedeutung, welche für sie *gentilis* gewonnen hatte, gebrauchen? Hat man doch sogar statt des gräcisirenden *Christianismus* (Tertull. adv. Marc. IV, 33 Oehler II, 246) auch *Christianitas* gebildet (Pseudocypr. de singul.

Saeculum bedeutet bei T, wo es nicht die Zeitdauer des Weltlaufs ausdrückt, die gottentfremdete Welt im Gegensatz zu Christus, Kirche und Seligkeit, insbesondere das Heidenthum, in welches der zu Christus bekehrte Heide nicht wieder zurückfallen darf[1]). Der verlorene Sohn d. h. die von Gott abgefallene Menscheit hat sich in die Welt verirrt (p. 74, 3) und lag vor der Ankunft Christi wie schlafend in der Nacht der Welt (p. 82, 20). Christus hat zwar seiner Absicht nach die Menschen von der Welt, welche nach T wie nach dem Apologeten Theophilus durch das Meer symbolisirt wird, erlöst[2]), aber die Sorge der Welt hält die Menschen ab, an Christus gläubig zu werden (p. 72, 20). Die Christen, welche in dieser Welt leben, müssen dieselbe als etwas ihnen Fremdes verleugnen, von sich abthun und nur so gebrauchen, daß sie ihre innere Weltfreiheit dabei bewahren (p. 50, 16; 58, 25; 79, 23). Das sind lauter biblische und zum Theil im wörtlichen Anschluß an Bibelstellen entwickelte Gedanken. Auch der Begriff *saecularis pecunia* T p. 67, 32 geht dem Inhalt nach nicht über Jac. 2, 5; 1 Jo. 3, 17; Herm. vis. III, 6, 5 sq., der Form nach nicht über Tit. 2, 12 hinaus. Das substantivirte *saeculares* aber bezeichnet T p. 74, 14 dem Zusammenhang nach zweifellos die Heiden, deren

---

cleric. 7) und auch in Uebersetzungen angewandt, wo nur *Χριστιανισμός* zu Grunde liegen kann (Orig. interpr. lat. in Matth. Delarue III, 857 F). Der alte Uebersetzer von 2 Macc. 4, 13 hat nur darum *ἑλληνισμὸς καὶ ἀλλοφυλισμός* durch *gentilis et alienigena conversatio* umschrieben, statt ersteres durch *gentilitas* zu übersetzen, weil für das zweite Wort kein entsprechendes Substantiv im Lat. existirte. Für *gentilitas* = Heidenthum cf. noch Lact inst. II, 13, 13. — Ueber *paganus* möchte ich jetzt nur meinem Zweifel an der F. II, 178 gutmüthig hingenommenen Deutung des Orosius Ausdruck geben.

1) T p. 34, 3 cf. 2 Tim. 4, 10 vulg. *Demas enim me reliquit, diligens hoc saeculum.* Für die Synonymik von Welt und Heidenthum cf. Herm. mand. IV, 1, 9 (palat.) *hominibus huius saeculi, quos et ethnicos vocamus* Umschreibung von *τοῖς ἔθνεσιν.* Und wie oft heißt bei Tertullian *saecularis* heidnisch (z. B. de corona 7), *saeculum* die heidnische Welt (z. B. pudic. 1 Oehler I, 793). Daß sich hiefür *mundus* nicht eignete, empfand man cf. Tert. ad. mart. 2: *segregati estis ab ipso mundo, quanto magis a saeculo eiusque rebus.* Die Harnack'sche Chronologie wird besonders gut beleuchtet durch Cypr. test. III, 11 (Ueberschrift) *Eum, qui fidem consecutus est, exposito priore homine caelestia tantum et spiritalia cogitare debere nec adtendere ad saeculum, cui iam renuntiavit.*

2) T p. 51, 29 cf. 84, 10; 51, 1; 65, 28 und F. II, 150 Anm. 4, auch Clemens hier oben S. 85, 4.

specifische Speisen die Actor. 15, 29 verpönten sind [1]). An der einzigen anderen Stelle p. 34, 7 bezeichnet *saeculares* nicht weltförmig lebende Christen im Gegensatz zu asketisch, geistlich, mönchisch lebenden, sondern, wie Jeder dort lesen kann, Solche, welche wegen Mangels an Glauben sich von der Verehrung Gottes abwenden. Dieser Begriff der Weltlichkeit und Weltliebe ist paulinisch und johanneisch; und das Wort *οἱ κοσμικοί* in diesem Sinne ist dem Clemens ganz geläufig [2]). Wichtig soll es aber sein (H. 139), daß T zwischen gewöhnlichen Christen und *homines spiritales* unterscheidet. Aber für Paulus sind auch nicht alle getauften Christen, sondern die *τέλειοι* unter ihnen *πνευματικοί* (1 Cor. 2, 13 — 3, 2); und die Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts haben sich, wie jeder auf diesem Gebiet nicht ganz Unwissende weiß, durch den Misbrauch, welchen die Gnostiker seit den Tagen des Judasbriefs mit diesem paulinischen Begriff getrieben haben, nicht abhalten lassen, ihn in gutem Sinne immer wieder anzuwenden. H. lese doch, was Irenäus über den *homo perfectus* und *spiritalis homo* oder über den *discipulus spiritalis* oder über den *spiritalis vere qui est* geschrieben hat [3]). Hat er den Muth, die F. II, 150 Anm. 5 nachgewiesene Uebereinstimmung der besonders verdächtigten Stelle (T p. 50, 1 — 10) gerade mit einer Deutung des Theophilus von Antiochien „als Zufälligkeit zu beurtheilen", so lese er, was Clemens über dieselben Vögel des Himmels sagt, aber mit Beachtung des ganzen Zusammenhangs [4]). Der „geistliche Mensch" heißt bei Clemens bekanntlich gewöhnlich „der Gnostiker" [5]). Zu dessen Bild gehört aber alles das, worin H. Spuren des mittelalterlichen Mönchthums sieht. Nur ist der Unterschied zu beachten,

---

1) Cf. T p. 59, 11. Tobias 1, 12 *ex cibis gentilium . . . in escis eorum*

2) Cf. außer der völlig zutreffenden Parallele in F. II, 178 Anm. 1 cf. oben S 92 zu 1 Jo. 5, 19 *saeculares homines et secundum concupiscentias viventes* als Erklärung von *ὁ κόσμος*. Dasselbe Wort erklärt Cl. zu 1 Jo. 3, 1 (oben S. 91) durch *saeculariter in deliciis viventes*. Ferner str. III. 31—33, wo unter den Begriff *οἱ κοσμικοί*, womit zunächst die Heiden bezeichnet sind, auch die Gnostiker befaßt werden, sofern sie „nach den Wegen der Heiden wandeln" cf. Herm. sim. VIII, 9, 3.

3) Iren. V, 6, 1 u. 2; V, 8, 1; IV, 33, 1 sqq. u. § 14 Massuet p. 299 300. 301. 270 sq. 274.

4) str. IV, 30—32, besonders dort D. II, 333, 9; ferner oben S. 50 Nr. 5, wo dieselben Vögel auf „die Engel und die hoch in den Lüften schwebenden Seelen" gedeutet werden.

5) str. V, 25. 26. Cf. auch oben S. 49 Nr. 4 *εὐσεβεῖς καὶ πνευματικούς*.

daß T sich an jener Stelle in den biblischen Schranken hält, während Clemens in seinen Schilderungen des idealen Christen besonders nach Seiten seiner Erhabenheit über alles Irdische oft alles Maß überschreitet, und vor allem der Unterschied, daß T sich hütet, so wie es Cl. thut, von den dem Ideal weniger entsprechenden Christen als bloß Gläubigen zu reden. T kennt keine doppelte Moral, eine für die Weltleute und eine andere für die Devoten[1]). Unbarmherzig fordert er von allen Christen, daß sie Alles verkaufen, was sie in der Welt haben[2]). Die völlige Hingebung, deren Mangel die Gebote schwer macht, ist Bedingung der Seligkeit (58, 5 cf. 50, 11). Alle, die überhaupt gerettet werden wollen, müssen „geistliche Menschen" sein (84, 16). Die „Geistlichen" sind aber identisch mit den „Heiligen" (84, 12. 14), und so heißen Alle, welche selig werden mit Einschluß der alttestamentlichen Frommen[3]). Im Gegensatz zum alten oder zum natürlichen Menschen heißt geistlich der, welcher sich in Wort und Werk als geistlich gesinnt erweist[4]). Dagegen gilt dem T der Unterschied der größeren äußeren Zurückgezogenheit vom Weltleben und der lebhafteren Betheiligung an demselben als ein für die moralische und religiöse Betrachtung absolut gleichgültiger (58, 18—27). So

---

1) *devotus* kommt bei T nicht vor, wohl aber *indevotus* 50, 11; *devotio* 58, 5; 59, 3; 76, 3. Wie geläufig *devotus* der kirchlichen Volkssprache des dritten Jahrh. war, in welchem T übersetzt wurde, zeigt Ludwig's Index zu Commodian's Instructionen, cf. Cypr. test. III praef.

2) p. 50, 15; 75, 23—26. So ist auch nach dem Theophilus des Hi. (T. 79, 22) Alles, was der Welt angehört, für den Christen ein Fremdes cf. F. II, 178 Anm. 1.

3) T 36, 11; 47, 18; 53, 27; 61, 1; 64, 20. [83, 9; 85, 3].

4) T 41, 19—21; 49, 6—9. Daher ist es auch vielleicht nur ein Schein, als ob T 81, 1 durch das Attribut *spiritales* die Ehelosen als höhere Classe über die Eheleute erhoben werden sollten, ein Gedanke, der ja an sich dem T und den Christen des 2. Jahrhunderts geläufig genug ist cf. F. II, 182. Es fragt aber, ob er p. 81, 1 ausgesprochen ist. Das ist nicht nur darum unwahrscheinlich, weil der sonstige Gebrauch von *spiritalis* dazu nicht paßt, sondern vor allem darum, weil die Trinität, durch deren Wirkung die Betreffenden so geworden sein sollen, überall von T als der über die Frage der Seligkeit entscheidende Glaubensbesitz angesehen wird. Er ist auf die Unterscheidung an dieser Stelle gekommen, weil er die beiden Zahlen 2 und 3, welche der Text ihm bot, deuten wollte. — Ueber *pabulum spiritale*, womit auch *esca spiritalis* p. 66, 25 wechselt, und über *pecunia spiritalis* s. schon oben S. 219. Wenn die Anführung dieser Worte bei H. 139 überhaupt einen Sinn haben soll, so muß er hierunter „Mönchsessen" und „Mönchsgeld" verstehen.

denkt und schreibt nicht ein Mönch vom J. 500, sondern ein über diesen Gegensätzen, soweit sie überhaupt schon im Entstehen begriffen waren, stehender Bischof oder „Priester".

9. Auch auf das zweimal hinter einander vorkommende *sacerdos* [1]) wird als auf ein Zeichen später Abfassung Gewicht gelegt (H. 101. 138; LZ. col. 478). H. scheint vergessen zu haben, daß Tertullian da, wo er im vollen Ernst vom Gegensatz der Laien und der Geistlichen und von den Stufen des geistlichen Amtes redet, den Bischof *summus sacerdos* nennt (bapt. 17), daß derselbe den römischen Bischof im Spott *pontifex maximus* nennt (pud. 1), und daß Hippolytus, um sich als Bischof zu charakterisiren, sich selbst die hohepriesterliche Würde beimißt (refut. I prooem.). Und zu der Zeit, als Hippolytus und Tertullianus Jünglinge waren, soll ein Schriftsteller die Geistlichen mit Einschluß des Bischofs nicht einfach Priester haben nennen können! Wer die Erörterungen des Tertullianus [2]) über das allgemeine Priesterthum der Laien im Gegensatz zum „ordo sacerdotalis" und zum „officium sacerdotale" mit einigem geschichtlichen Verständnis liest, sieht daraus, daß die Bezeichnung der Geistlichen als *sacerdotes* seit langer Zeit im gemeinen Sprachgebrauch der Kirche eingebürgert war. Wie sollte das auch vermieden werden, seitdem man gewisse Handlungen, welche regelmäßig nur durch die Amtsträger vollzogen wurden, als Opfer bezeichnete? Und wer kann sich verbergen, daß die Parallelisirung der alttestamentlichen Priesterordnung mit der Abstufung des kirchlichen Amtes sowie der dortigen Scheidung zwischen Priestern und Volk mit dem analogen Verhältnis innerhalb der Kirche schon bei Clemens von Rom (I Cor. 40) in aller Harmlosigkeit sich zu zeigen beginnt? Vielleicht wird H. in dieser Beziehung aus der eben ans Licht getretenen „Apostellehre" etwas lernen. Darin wird geboten, den christlichen Propheten (und Lehrern) von Kelter und Tenne, von Kühen und Schafen die Erstlinge zu geben, weil sie die Hohenpriester der Christen sind; und an einer anderen Stelle die Ermahnung, für die Bischöfe und Diakonen zu sorgen, damit begründet, daß diese den gleichen heiligen Dienst wie die Pro-

1) T 46, 15. 17. Dazu käme nach M (H. 165) noch ein Fall in der Doublette zu T III, 11, wo statt dessen *episcopi* steht. Eben dies ist beachtenswerth, daß *sacerdos* noch nicht, wie bei Tertullian, Bezeichnung einer bestimmten Stufe in der Hierarchie ist, sondern nur überhaupt des kirchlichen Amtes im Gegensatz zum λαός T 46, 17. 19.

2) de monog. 12; exhort castitatis 7 cf. virg. vel. 9; de orat. 23 (al. 28).

pheten und Lehrer haben [1]). — Doch, ich müßte ein Lexicon der griechisch-lateinischen Kirchensprache schreiben, wenn ich alles das, was H. mir entgegenhält, dahin führen wollte, wohin es gehört. Wie vollständig dies Lexicon sein müßte, zeige schließlich noch ein Beispiel. *Sanctus* als Attribut eines Apostels [2]) wird (H. 137) mit gesperrter Schrift gedruckt. Dann wird wohl der paulinische Epheserbrief (3, 5) im 6. Jahrhundert geschrieben sein. Wann aber ein *sanctissimus apostolus* geschrieben werden durfte, ist gar nicht abzusehen [3]). Wenn endlich H. zugeben zu wollen scheint, daß für so ziemlich Alles, was ihm in T anstößig ist, irgend eine versteckte Belegstelle in der Literatur des 2. Jahrhunderts sich beibringen lasse (H. 141), daß aber dennoch das Ensemble dieser Dinge in T unerklärt bleibe, so wäre erstlich zu erwidern, daß ich weder hier noch in F. II mit Vorliebe nach Verborgenem gesucht, sondern für die zum Theil ganz vereinzelten Vorkommnisse in T zahlreiche Belege aus den wenigen allbekannten Schriftstellern beigebracht habe. Sodann ist zu bedenken, daß das Jahrhundert, in dessen Mitte der Verfasser der nach dem Tode Marc Aurels geschriebenen Apologie steht, an dessen Literatur also ein demselben zugeschriebenes Werk zu messen ist, nicht „das 2. Jahrhundert" unserer Aera, sondern etwa die Zeit von 125—225 p. Chr. ist. Drittens übersieht

---

1) *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* c. 13. 15 ed. Bryennios, Constantin. 1883 p. 47 sq. 51.

2) T p. 53, 25 (Doublette davon p. 69, 11). Ein etwas exegetisch gestimmter Leser würde merken, daß das Attribut, welches Petrus nur hier erhält, wo sein Unglaube getadelt wird, nicht ein zur Formel gewordenes Epitheton ornans ist. Einmal p. 37, 1 wo davon die Rede ist, daß Jesus den Petrus Satan genannt hat, nennt ihn T wiederum des Contrastes wegen *beatus*; ohne Attribut wird er genannt p. 46, 10; 51, 3; 61, 6; 65, 10; 84, 7. Man sieht, wie geistvoll die Betonung dieses *sanctus* war, zumal unter der Ueberschrift „Sacrament und Kanon" (H. 136). Da wäre doch eher das zweimalige *sanctus Paulus* vor paulinischen Citaten p. 49, 30; 58, 17 bemerkenswerth neben dem bloßen *Paulus* p. 49, 13; 61, 6; 77, 24; 79, 13. Aber H. hat nun einmal den armen Petrus auf dem Strich. Die Lorbeeren protestantischer Wissenschaftlichkeit, welche H. dabei gepflückt (cf. Forsch. I, 243 ff.; II, 290 f.), lassen ihn noch immer nicht schlafen. Die Erwähnung der kirchenregimentlichen Stellung des Petrus T p. 65, 10 wird unter der Ueberschrift „Kirche" von H. 134 notirt. Mich wundert nur, daß H. es nicht wieder „wichtig" findet, daß Isidor von Sevilla in seiner Nachahmung dieser Stelle (Arevalo V, 138) die Gewalt des Petrus auf einen Theil der Gläubigen einschränkt, und dann daraus nach seiner Methode schließt, T habe 200 Jahre nach Isidor geschrieben.

3) Tertull. de baptismo c. 17.

H., daß wir, von den Trümmern der Hypotyposen abgesehn, nichts der gleichen Literaturgattung Angehöriges aus dieser Zeit besitzen. Endlich möchte ich bitten, mir ein mit Clemens ungefähr gleichzeitiges Buch zu nennen, in welchem das Ensemble der in den Fragmenten der Hypotyposen enthaltenen Ideen und Begriffe sich wiederfindet.

VII. Es erübrigt noch die Prioritätsfrage in Bezug auf T und die anderen Autoren, mit welchen er sich mehr oder weniger genau in Gedanken und Ausdruck berührt. Wer sich der Verhandlungen über das gegenseitige Verhältnis der synoptischen Evangelien oder der verschiedenen Recensionen des Clemensromanes erinnert, weiß, daß man über solche Fragen endlos streiten kann. Der wird aber auch die Leichtigkeit bewundern, mit welcher H. 142—155 die vorliegende Frage behandelt, ohne auch nur die aufs neue von mir angeregte allgemeine Frage nach dem Maß der Originalität, welches den lateinischen Kirchenvätern überhaupt und den exegetischen Arbeiten des Hi. insbesondere zuerkannt werden darf, in Erwägung zu ziehen. Wenn H. 174 bemerkt, daß „auch Ambrosius, Hilarius, ja selbst Hi. als Exegeten Plagiatoren" seien, so beweist diese Steigerung, daß H. jedenfalls den Hilarius und den Hi. als Exegeten überhaupt nicht kennt und nicht einmal meine diesbezüglichen Bemerkungen (F. II, 86—91; 118; 275—281) sich zu Nutze gemacht hat. Auch das Lob H.'s, daß ich mit einer einzigen Ausnahme Alles, was zur Lösung des hier vorliegenden Räthsels irgend herangezogen werden könne, beigebracht habe[1]), muß ich durchaus ablehnen. Wie es nur Einer aussprechen kann, der von den Schranken seines Wissens gar keine Ahnung hat, so wird es völlig illudirt durch das Bekenntnis H.'s (154. 175), daß er eine genauere Untersuchung der Quellen des angeblichen Compilators für überflüssig gehalten habe. Ich dächte, das wäre eben die Frage, ob T überhaupt Quellen gehabt, welches diese sind, und wie er sie verwerthet hat. Schon meine Addenda (F. II, 301 f.) hätten einen gewissenhaften Kritiker auf Wichtiges aufmerksam machen müssen. Außer Isidor, welchen H. unter der „einzigen Ausnahme" versteht (H. 99. 170ff.), sind in meinem Handexemplar schon vor dem Erscheinen von H.'s Elaborat sehr viel wichtigere Autoren notirt, die ich gar nicht oder nicht genügend zu Rathe gezogen hatte. Eine sehr gelehrte Predigt eines Benedictiners über den Jüngling zu Nain, die ich in München hörte, machte mich

1) H. 99. Lipsius im Centralbl. 1883 col. 721 übertreibt ähnlich.

erst darauf aufmerksam, daß nächst Hi. vor allem Augustin in Betracht komme, den ich nur ganz sporadisch ohne nennenswerthen Erfolg herangezogen hatte. H. stellt auf Grund einer statistischen Uebersicht über das wörtliche Zusammentreffen des T in seinen ersten Kapiteln mit andern Autoren eine Wahrscheinlichkeitsrechnung an, wonach die Wahrscheinlichkeit meiner „Hypothese" auf $^1/_{1100}$ herabsinkt (S. 149. 150). Wenn ich auch gerne annehme, daß die Fehler in dieser spaßhaften Rechnung auf Gedankenlosigkeit beruhen, so muß ich doch constatiren, daß letztere sehr groß ist. H. vergleicht Schriftsteller, wie die hier in Betracht kommenden Plagiatoren, mit einem Menschen, welcher zweimal nach einander blindlings aus einer Urne eine beträchtliche, aber beide Male verschiedene Zahl von Kugeln herausgreift. Aber wir haben es mit Schriftstellern zu thun, die bei aller Gedankenlosigkeit doch nach ihrem individuellen Geschmack Stücke auswählen, und welche dieselben nicht aus einer verschlossenen Urne oder einem Spruchkasten, sondern aus einem aufgeschlagenen Buch, das sie genau studirt haben, herausholen. Ferner ist es doch wohl selbstverständlich, daß Hi. als Erklärer des Matthaeus, Ambrosius als Erklärer des Lucas, Augustin als Erklärer des Johannes auf je einen anderen Theil des Gesammtcommentars T wenigstens ganz vorwiegend angewiesen waren und daher verhältnismäßig selten sich begegnen. Sodann kommt es gerade hier auf möglichste Vollständigkeit der Sammlung und Treue in der Verwerthung derselben an. H. aber zeigt sich in seiner statistischen Tabelle nicht nur völlig abhängig von meiner auf solchen Misbrauch allerdings nicht berechneten Sammlung, sondern unterdrückt auch stillschweigend sehr Wesentliches. Ueberall setzt er voraus, was erst bewiesen werden müßte, was aber nicht Voraussetzung meiner Hypothese war und ist. Wenn bewiesen wäre, daß T Compilator ist, so könnte man aus der Art, wie er den Hi., den Ambrosius und den Arnobius gelegentlich ausbeutet, vielleicht schliessen, daß die minder augenfälligen Berührungen mit Irenaeus, Origenes, Hilarius, mit den „Exegeten" bei Chrysostomus, mit dem „Opus imperfectum" u. A. zufällige seien, und daß diese Autoren nicht zu den directen Quellen des Compilators gehören. Bei meiner Hypothese dagegen, welche doch nur durch das, was von ihr selbst aus sich ergibt, lächerlich gemacht werden kann, bleiben alle jene Parallelen in Kraft, und die Verschiedenartigkeit des Verhältnisses von T zu Hi. und Arnobius einerseits und zu einem Hilarius u. A. andrerseits, erklärt sich daraus, daß z. B. Hi. sein Buch über Matthaeus in unglaublicher Raschheit und nachgewiesener Maßen mit rohester

Aneignung fremden Gutes zusammengeschrieben, Hilarius dagegen in dem seinigen sich als denselben nachdenkenden und anständigen Mann bewiesen hat, der er immer war. Endlich aber muß der Arnobius iunior unter Voraussetzung meiner „Hypothese" für diese Frage völlig aus dem Spiel gelassen werden. Ist T das Original des Arnobius, so sind dessen Scholien bis auf wenige Sätze nichts Anderes als ein Excerpt aus T und also nicht zusammenzustellen mit Evangeliencommentaren oder Predigtsammlungen, deren Verfasser unter anderem auch aus T einige Gedanken und Worte sich angeeignet haben, oder angeeignet haben können. Was hat es denn Wunderbares, daß Arnobius mit den vielgelesenen Commentaren des Hi. zu Matthaeus und des Ambrosius zu Lucas vertraut war, und daher aus T vorwiegend Solches auswählte, was diesem eigenthümlich war[1]). Streicht man bei H. 149 f. die Stellen aus Arnobius, so bleibt von der ganzen Wahrscheinlichkeitsrechnung nichts mehr übrig, als eine bedauerliche Unwahrheit. H. hat es z. B. seinen Lesern verschwiegen, daß Ambrosius zu T 32, 15 und 33, 1 mit Hi. in der Benutzung des T zusammentrifft und in einem charakteristischen Wort sogar genauer als Hi. seine Abhängigkeit von T bekundet[2]). Ich müßte meinen Commentar hier wieder abschreiben und überdies bedeutend vervollständigen, um zu zeigen, wie oft der gleiche Fall sich wiederholt. Ist's also mit dieser Statistik nichts, so kommt es auf verständige Vergleichung der in Gedanken und Wortlaut zusammentreffenden Schriftsteller an bei der Frage, wo das Original und wo die Copie sich finde. Ohne irgend etwas wesentliches von den früher geltend gemachten Ausführungen widerrufen zu müssen, habe ich in dieser Beziehung einige Nachträge zu liefern, und nur beiläufig früher Gesagtes gegen die Misdeutungen H.'s sicher zu stellen.

1. Daß der sogen. Arnobius iunior von T abhängig sei, soll ich nach dem Urtheil von Lipsius[3]) „glaubhaft bewiesen" haben. H. dagegen feiert auch hier seinen Triumph ohne Kampf mit meinen Beweisen. Nur einem allerdings allein schon entscheidenden Beweisgrund gönnt H. ein bescheidenes Plätzchen am Ende einer langen Anmerkung, welche sich selbst als ein überflüssiges

1) Der gleiche Fall liegt bei Isidor vor s. unten.

2) S. den Schluß meiner Anm. zu T 32, 16 auf S. 33. Ebendort zu 33, 8 ist es völlig willkürlich, wenn H. nur den Arnobius und nicht den Ambrosius oder beide zugleich und alle die anderen dort citirten Autoren als Quellen oder Plagiatoren des T anführt u. s. w.

3) Liter. Centralbl. 1883 col. 723.

gutes Werk einführt (H. 151). Die auch hiebei von H. beliebte Methode, den von mir nachgewiesenen Sachverhalt dem Leser nur soweit mitzutheilen, als H. glaubt ihn unschädlich machen zu können, nöthigt mich, noch einmal darauf zurückzukommen. T I, 28 deutet die 7 Männer in Mt. 22, 25 auf „die 7 Bücher des A. Testaments", das Weib auf die jüdische Gemeinde und daneben die 7 Männer nochmals auf die Patriarchen, welche mit der jüdischen Gemeinde in einer leider unfruchtbaren Ehe gestanden haben. Was das bedeuten soll, machen die weiter folgenden Worte völlig deutlich: die innige Vertrautheit der Synagoge mit den alttestamentlichen Schriften, hat bei ihr nicht die Entwicklung der Samenkörner christlichen Glaubens zur Folge gehabt, welche die durch jene Schriften auf die Synagoge einwirkenden Frommen und Propheten des alten Bundes[1]) gesät, der Synagoge eingeflößt haben. Einen Sinn hat dieser Satz selbstverständlich nur, wenn dem Verfasser feststeht, daß das A. Testament gerade 7 Bücher habe. Nur unter dieser Voraussetzung konnte sein Gedanke überhaupt entstehn. Diese Voraussetzung läßt sich aber auch sonst bei ihm nachweisen. Daß Moses fünf Bücher und nicht mehr hinterlassen hat, bekommt man unendlich oft von ihm zu hören[2]); darum sind ihm auch die 5 Männer der Samariterin sofort die 5 Bücher Mosis, auf welche sich die hl. Schrift der Samariter beschränkt. Die jüdische Synagoge aber hat 7 Bücher. T stellt p. 48, 4 die sämmtlichen prophetischen Bücher als ein 6. Buch neben die 5 Bücher Mosis. Darnach bilden das 7. Buch selbstverständlich die Kethubim, welche neben Thorah und Nebiim noch übrig bleiben, wie dies schon Beda (F. II, 112) richtig aus T herausgelesen hat. Ob uns das gefällt

---

1) Durch den Zusammenhang der Stelle und durch die Vergleichung von T 69, 22, wogegen p. 55, 9 natürlich nicht spricht, ist sicher, daß *patriarchae* in dem weiteren Sinne gemeint ist, wonach es die sämmtlichen hervorragenden Personen der alttestamentlichen Gemeinde, die Frommen des alten Bundes bezeichnet. Es mag das den Vätern des 2. Jahrhunderts geläufige *προπάτορες* zu Grunde liegen (Iren. frg. gr. XX Harvey II, 489; Clem. str. I, 31; Theoph. ad Autol. III, 27). Diesen Namen giebt aber Theophilus zweimal den alttestamentlichen Frommen überhaupt ad Autol. III, 20. 21 und schreibt an ersterer Stelle: *οἱ Ἑβραῖοι . ., οὓς καὶ προπάτορας ἡμῶν, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ἱερὰς βίβλους ἔχομεν.* Das Zusammentreffen des T mit Theophilus in solcher Zusammenstellung der Ahnherrn und der hl. Schriften wird auch wohl wieder ein Zufall sein.

2) T 45, 9; 48, 3; 50, 18; 60, 12; 67, 3; 67, 23; 72, 24; 81, 6 u. 9. 85, 12.

oder sonst nachzuweisen ist, ist ganz gleichgültig. T hat diese Zählung, und darauf beruht seine Deutung der 7 Männer. Arnobius macht nun zu derselben Stelle die Bemerkung: *Septem quos dixit fratres patriarchas septem demonstrant, qui sunt septem libri Moysi. Uxor autem eorum synagoga est, cumque ea septem patriarchae coëuntes semen nominis Christi infuderunt, et fidem nunquam concepit.* Was für 7 Bücher Mosis sind dies? H. antwortet keck: außer dem Pentateuch die *διαθήκη Μωυσέως* und *ἀνάληψις Μωυσέως*, welche in der Stichometrie des Nicephorus unter den Apokryphen genannt sind. Aber gesetzt, es wäre wahrscheinlich, daß Arnobius diese beiden Apokryphen gekannt habe, was wenigstens in Bezug auf das erstere äußerst unwahrscheinlich ist; und gesetzt, es wäre denkbar, daß daraufhin Jemand, als ob sich das von selbst verstünde, von 7 statt von 5 Büchern Mosis geredet habe, so könnte doch nur ein völlig Verstandloser daraufhin gesagt haben, der Pentateuch mit Einschluß jener zwei Apokrypha, das seien die hl. Schriften gewesen, welche das jüdische Volk auf den christlichen Glauben haben vorbereiten sollen. Also nicht die Propheten? und nicht die Psalmen? Und wer sollen die 7 Patriarchen sein, welche Arnobius mit den 7 Büchern Mosis identificirt und ebenso wie diese mit der Synagoge ehelichen Umgang pflegen läßt? Man weiß wohl von drei, auch von 12 Patriarchen[1]); aber sieben? Und nun denke man sich nach H.'s Hypothese den T als den Compilator, welchem dieser Unsinn vorlag! Er hat nicht nur in diese sinnlose Stelle seiner Vorlage einen guten Verstand gebracht, wie vorhin gezeigt wurde, sondern er hat auch in weiser Voraussicht dieser später zu erwartenden schwierigen Aufgabe schon p. 48, 4 eine ganz eigenthümliche Zählungsweise der biblischen Bücher ersonnen! In Wirklichkeit liegt die Sache höchst einfach. Arnobius konnte sich nicht in die 7 Bücher des A. Ts. finden, wußte auch nicht, wer die Patriarchen seien. Er verstand darunter nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch die sogen. Erzväter der Genesis, glaubte schon deshalb auf die Bücher Mosis sich beschränken zu müssen, und schrieb nun, da er ungeschickter Weise die 7 Männer unmittelbar auf die Patriarchen und erst mittelbar auf gewisse Bücher gedeutet hatte, und für beide die Siebenzahl im Text vorgeschrieben war, den baaren Unsinn nieder.

Ich darf wohl unter Hinweis auf F. II, 106—113 und die

---

1) Es gab ein Buch „der drei Patriarchen" const. apost. VI, 16 und bekanntlich auch „Testamente der 12 Patriarchen."

Anmerkung unter dem Text von T in dem Bewußtsein weitergehen, hiedurch auf's Neue „glaubhaft bewiesen“ zu haben, daß die Scholien des Arnobius ein nicht eben geistreiches Excerpt aus T sind. Der Gegenbeweis, welchen H. 142ff. unter Umgehung meiner Argumente sowohl in Bezug auf Arnobius als Hi. zu führen sucht, besteht in der wiederholten Frage, ob nicht T durch seine Abweichungen von jenen eine merklich jüngere Entwickelungsstufe der kirchlichen Anschauungen zeige. Der Werth dieser Argumentation erhellt schon daraus, daß Arnobius, mag er jener gallische Schriftsteller um 460 sein oder nicht[1]), nach H. 153 jedenfalls etwa dieser Zeit angehört, und daß T nach H. (170. 158) um 470—529 entstanden ist. Die beiden Schriftsteller sind also ungefähre Zeitgenossen. Wie kann dann T sich überall durch seine Aenderungen als Vertreter einer jüngeren kirchlichen und theologischen Entwickelung verrathen? Nach derjenigen Ordnung des geschichtlichen Wissens, welche H. glücklicher Weise bei mir vermißt,[2]), war es z. B. um 460 in Gallien verpönt, mit den Juden über das Gesetz zu disputiren, und dagegen um 500, mit den *simpliciores* eben darüber zu disputiren. Es wird wohl wieder ein Zufall sein, daß der Compilator dabei auf einen Ausdruck gerathen ist, welcher jeden Kenner an die Kirchensprache des „2. Jahrhunderts“ erinnert[3]); und ebenso ein Zeichen geistreicher Originalität, daß Arnobius durch das Gesetz sofort an die Juden erinnert wird, deren man sich, wie es scheint, im 5. und 6. Jahrhundert in Gallien vielfach zu erwehren Anlaß hatte.[4]) Aehnliche Früchte hat H.'s

---

1) Es läßt sich in der That nicht viel dafür, aber noch weniger dagegen sagen, daß jener Gallier Arnobius um 460 diese Scholien geschrieben habe cf. F. II, 105f. 108f. Wenn H. letztere Stelle berücksichtigt hätte, würde er uns wohl die Bemerkung über *Originale peccatum* S. 144 erspart haben Das Verhältnis der Scholien zu T paßt in die Zeit; schon damals haben in Gallien Männer von Ansehn ihren Namen auf bloße Excerptensammlungen gesetzt. Eucherius (um 450) hat eine Epitome der Schriften des Cassianus herausgegeben (Gennadius v. ill. 64; Migne 50 col. 867—894). Seine hermeneutischen Schriften sind auch ausgesprochener Maßen Compilationen (Migne 50 col. 727—822, s. besonders col. 773 A; 812B, und dagegen das *meo nomine* in der Vorrede des 2. Buchs col. 811C). Es war die Zeit, in welcher auch bei den Griechen die Catenenliteratur begann cf. F. II, 254.

2) Eine Probe aus Arnobius s. schon oben S. 243.

3) Iren. I prooem. *simpliciores* = ἀκέραιοι, Tert. adv. Prax. 3. Bei Origenes öfter ἁπλούστεροι cf. F. II, 174 A. 2.

4) Gennad. v. ill. 51; Eucherius, instr. I (Migne 50 col. 782); Hefele

dogmenhistorische Chronologie bei Gelegenheit der flüchtigen Besprechung des Verhältnisses von T und Hi. getragen. Zwei Beispiele werden genügen. Nach Hi. bedeutet die Axt Mt. 3, 10 die evangelische Predigt, welche ein zweischneidiges Schwert sei; nach T p. 35, 14 bedeutet diese Axt die Predigt des göttlichen Worts überhaupt, welches die zwei Schneiden des A. und des N. Testaments hat. Wenn H. 145 Letzteres als moderne Zuthat ansieht, so kann er sich aus F. II, 301 darüber belehren, daß Tertullian wörtlich mit T zusammentrifft. Bei einiger Neigung zur Exegese d. h. zu nicht ganz flüchtigem Lesen der Quellen würde man wohl finden, daß Tertullian und T passend an diese zwei Seiten des göttlichen Wortes erinnert haben, wo es sich um das vom Täufer verkündigte und durch Christus zu vollstreckende Gericht handelt, daß dagegen Hi. eine zu dieser Bibelstelle schlechthin nicht passende Phrase über die Predigt des Evangeliums an die Stelle gesetzt hat. Ferner bemerkt Hi. zu Mt. 7, 6, man solle den noch nicht glaubenden Menschen nicht bald die evangelische Perle geben; T dagegen, man solle denselben nicht die mystischen Geheimnisse des Glaubens preisgeben. Wenn H. 145 urtheilt, dem Hi. sei „die Perle einfach das Evangelium“, T dagegen habe einen verdächtigen, modernen Gedanken an die Stelle gesetzt, so hat er 1) übersehen, daß in dem auszulegenden Text nicht von der Perle, sondern von den Perlen die Rede ist, so daß die singularische Deutung des Hi. ebenso unpassend, als die pluralische des T passend erscheint. Er hat 2) aus Unkenntnis der allergewöhnlichsten Ausdrücke der Kirchensprache dem Hi. den Gedanken aufgebürdet, man solle mit der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden nicht zu eilig sein. *Margaritum evangelicum* (sic) heißt, wie ich doch wohl nicht durch Beispiele zu belegen habe, die bekannte Perle im Evangelium d. h. diejenige in Mt. 13, 46. H. ist 3) an dem von mir (F. II, 95 f.) in Bezug auf zahlreiche Fälle gewürdigten Umstand harmlos vorübergegangen, daß Hi. hier ausdrücklich sagt, daß er eine fremde Erklärung reproducire. Endlich 4) bleibt uns H. den Beweis schuldig, daß der Grundsatz, die Geheimnisse des Glaubens und des Gottesdienstes den Heiden vorzuenthalten, der Kirche um 170—180 fremd gewesen sei. Vielleicht

---

Conciliengeschichte, 2. Aufl. II, 594 (Nr. 12); 655 (Nr. 34); 656 (Nr. 40); 683 (Nr. 15); 758 (Nr. 19); 762 (Nr. 8); 776 (Nr. 13); 783 (Nr. 30, besonders aber Nr. 31). Cf. auch das Gebet im Missale Gallicanum bei Mabillon, de liturgia Gallic. p. 352.

dient die neu entdeckte Apostellehre[1]) dazu, ihn zu lehren, was wir Anderen schon längst wußten.

2. Nicht ganz so gewiß, als daß Hi. und Arnobius unseren T ausgebeutet haben, aber doch höchst wahrscheinlich ist, daß Isidor von Sevilla manche seiner „Allegoriae sacrae scripturae“[2]) aus T geschöpft hat. H. hat das Verdienst S. 171 ff., hierauf aufmerksam gemacht und besonders das Verhältnis Isidor's zum Prolog des T betont zu haben. Vieles, worin Isidor mit T in der Sache übereinkommt, hat er vielmehr aus Augustin, Einiges auch aus Hi. Aber es bleiben außer dem Prolog einige Stellen übrig, in Bezug auf welche diese oder eine ähnliche Annahme nicht bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann.[3]) Ziemlich sicher bleibt es auch, daß Beda und Gregor der Große den T gelesen haben.[4]) Es scheint, daß T bis ins 8. Jahrhundert hinein, an

---

1) *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* c. 9 ed. Bryennios, Constantinopel 1883 p. 36.

2) Isidori opp. ed. Arevalo V, 115—151, der neutestamentliche Theil p. 136 sqq. Leider hat Isidor hier nicht, wie bei seinen nur auf das A. T. bezüglichen „Secretorum expositiones sacramentorum“, seine Quellen angegeben. Da nennt er (Arevalo V, 260 sq) Origenes, Victorinus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Fulgentius, Cassianus und seinen älteren Zeitgenossen Gregor von Rom.

3) Ich nenne die Stellen, welche ich so ansehn zu müssen glaube: Isidor § 154 = T p. 51, 11. 23; Js. 155 = T 65, 9—11; Js. 161 = T 46, 25—28; Js. 166 = T 50, 5 (dies ein Beispiel, woran H. sehen kann, daß ein jüngerer Autor tilgte, was H. als modern verdächtigt); Js. 168 = T 50, 15; Js. 169. 170 = T 45, 9—46, 4; Js. 175 = T 53, 16—22; Js, 176 (cf. Js. quaest. § 48 Arevalo V, 257) = T 54, 2—7; Js. 199—201 = T 60, 12—20; Js. 210 = T 71, 14—18 cf. F. II, 210 zu Lc. 12, 20; Js. 229. 230 = T 67, 20—23; Js. 233 = T 81, 13 cf. 80, 18. Einige Anklänge an T in Isidors Buch de numeris gehen vielmehr auf Augustin zurück z. B. § 97 p. 244; § 109. 111 p. 247 sq. Daß Isidor den Augustin hier benutzt hat, zeigt z. B. de num. § 85 p. 241 = August. quaest. 37 in Judic. 7 (vol. III, 797).

4) Einige von den F. II, 110 ff. Belegen kommen in Wegfall in Folge der unten folgenden Vergleichung mit Augustin. In Bezug auf Beda lege ich aber Gewicht 1) auf den vorhin S. 254 erwähnten Fall cf. F. II, 112 Anm. 1, 2) auf F. II, 112 Anm. 2 u. 3, denn August. sermo 95 (vol. VII, 508) kommt nicht in Betracht; 3) auf Anm. 5 l. l. Ich weiß wenigstens keinen lateinischen Ausleger aufzutreiben, welcher das Jota so gedeutet hätte, wie Beda und T. Augustin z. B. weist jede allegorische Erklärung ab (de serm. domini I, 20 vol. IV, 227) und hat auch retract. I, 19, 3 in dieser Hinsicht nichts zu widerrufen. Hilarius und Hi. haben nichts davon.

dessen Anfang die brüsseler Hs. geschrieben wurde, in den verschiedensten Ländern des Abendlandes ein ziemlich beliebtes Buch war. Die ersten Spuren seines Vorhandenseins in Spanien zeigen sich bei Juvencus, in Africa schon 80 Jahre früher bei Cyprian und Commodian.[2])

3. Da H.'s Schweigen in der Regel ein Zeichen davon ist, daß die verschwiegene Sache ihm unbequem, und daß sie von Wichtigkeit ist, so führe ich hier aus, was ich F. II, 301 f. nur noch unter den Addenda durch Anführung einiger Stellen aus Commodian andeuten konnte. Wie im Mittelalter die christlichen Epiker nicht nur aus der Bibel, sondern daneben auch aus Hilfsbüchern ihren Stoff und ihre Auffassung desselben geschöpft haben, so auch schon die altkirchlichen Dichter Juvencus (F. II, 120 f.) und Commodianus. Daß Letzterer Cyprian's Testimonia benutzt hat, ist durch B. Dombart bewiesen.[1]) Ein anderes jener Hilfsbücher ist, wenn nicht Alles trügt, T gewesen. Die Beweise sind folgende:

T 81, 11 sq.	Commod. apol. 237.
populus iudaicus . . ita turbatus est eius videndo miracula, sicut aqua per angelum movebatur.	(nach Beschreibung der Wunderthaten Christi) *talia videntes turbabantur mente Judaei.*

Die gleichlautende Beschreibung des Eindrucks der Wunder Jesu auf die Juden ist an sich schon sehr auffällig, zumal wenn man den Unterschied der metrischen und der prosaischen Rede bedenkt. Wie aber ist der Ausdruck entstanden? Bei T und in nicht weniger als fünfmaliger Wiederkehr bei Augustin,[2]) aus der allegorischen Deutung der Bewegung des Wassers in Jo. 5, 4. Bei Commodian fehlt jede Beziehung zu dieser Bibelstelle. Also stammt sein Ausdruck aus einer Schrift, worin diese Stelle so gedeutet war, wie bei T und bei Augustin. Da nun Augustin 150—180 Jahre nach Commodian geschrieben hat, so ist T die Quelle Commodians; denn die Annahme, daß ein dritter lateinischer Exeget die Stelle ebenso wie T und Augustin erklärt und dabei dasselbe *turbari* für denselben Gedanken gebraucht habe, wäre um so abenteuerlicher, als wir von einem lateinischen Evangeliencommentar, welcher älter als

1) Zeitschr. f. wiss. Th. Bd. XXII S. 374—389, ebenda S. 385 über Benutzung von Cyprian's Buch de hab. virg. in Commodian's Instruct.

2) Darüber nachher S. 264 f. cf. übrigens F. II, 174.

Commodian wäre, nicht die dunkelste Kunde haben. Dann gewinnt aber eine ganze Anzahl von Parallelen zwischen Commodian und T Bedeutung. Beachtet man die Aufzählung von Beispielen der vornehmsten Wunderthaten Christi apolog. 635—653, so ist erstlich zu bemerken, daß hier nur solche genannt werden, welche auch in T exegetisch behandelt sind,[1]) und daß fast alle von T besprochenen dort von Commodian aufgezählt werden. Ferner werden von Comm. wie von T I, 12 die beiden Speisungen der 5000 nnd der 4000 zusammengestellt und zwar von beiden so, daß auf das Verhältnis der Zahlen der Gespeisten und der Brode aufmerksam gemacht wird. Drittens stellt Comm. ebenso wie T II, 8 die drei Todtenerweckungen zusammen und macht wie dieser aufmerksam auf den Unterschied des Grades, in welchem, und der Zeit, seit welcher die drei dem Tod verfallen waren. Auch hat Comm. mit T statt des bei den Lateinern Lc. 7, 14 gebräuchlicheren „adolescens" *iuvenis* gebraucht (cf. F. II, 209). Die Reihenfolge der drei Todten ist bei Comm. die gerade umgekehrte, aber abgesehen von der Umkehrung eben die gleiche wie bei T; und das fällt umsomehr ins Gewicht, als auch die bei Comm. nächstfolgende Heilung des Taubstummen bei T vorangeht. Wir haben also die gleiche Reihe von 4 Wunderthaten bei beiden, von welchen doch jedenfalls die eine, bei T erste, bei Comm. vierte mit den drei anderen durch kein ideelles Band verbunden ist. Bei T ist die Anknüpfung durchsichtig. Das letzte der Wunderwerke, welche er nach Marcus vorführt, gibt ihm Anlaß, über die auf dem Gebiete der Natur sich bewegenden Thaten Jesu überhaupt und ihr Verhältnis zu den hauptsächlich auf dem Gebiet des geistigen Lebens sich bewegenden Großthaten der Apostel zu sprechen. Daran knüpfte sich dann sehr natürlich die Besprechung der drei Todtenerweckungen Christi als Symbole geistiger Wiederbelebung. Comm. wiederholt nicht diese theologische Reflexion; aber seine ganze Zusammenstellung dürfte beweisen, daß er mit T sehr genau vertraut war. Es ist ein merkwürdiger Gedanke, welchen T p. 55, 2 (*vinea vero obedientia legis est)* und p. 56, 1, (*vinea vero lex est accipienda)* ausspricht; er berührt sich nahe mit einem Gedanken des Theophilus von Antiochien (F. II, 148f.); aber er kehrt auch wieder bei Comm. instr. II, 14, 5: *Lex ager nobis est, qui fecerit bonum in illa* etc. In T p.

1) Comm. 635—640 = T II, 8 (cf. I, 9; III, 5; IV, 7); Comm. 641 = T II, 7; Comm. 642 = T IV, 6; Comm. 643 sq. = T IV, 4; Comm. 645 = T I, 9 (II, 4); Comm. 646 sq. = T I, 12 (I, 19; II. 5); Comm. 647—653 = T IV, 2.

72, 2 wird in Bezug auf die Zeit des Antichrists gesagt: *Tunc sancti confessuri sunt trinitatem.* Ist es nicht höchst merkwürdig, daß Commodian, dessen Mangel an Neigung zu trinitarischer Speculation bekannt ist, in einem eschatologischen Zusammenhang (apolog. 795) sagt: *Quisque tribus credit et sensit unum adesse, hic erit perpetuus in aeterna saecla renatus?* Es ist wenigstens bemerkenswerth, daß Comm. apol. 222 ebenso wie T [1]) von den Juden sagt, *Johannem decollant,* während er natürlich weiß, daß das nicht vom Volk, sondern von Herodes Antipas verübt worden ist cf. apolog. 512. Wenn man sich erinnert, daß die Schweine in der Regel als Bild der Renegaten und die Hunde als Bild der Heiden genommen worden sind [2]), so hat es etwas auf sich, daß Comm. apol. 19 u. 751 wie T p. 40, 3 die Schweine vielmehr als Bild für die Heiden gebraucht. Erwähnt muß auch werden, daß Commod. apol. 183. 314. 685. 695 den Teufel und seine Diener *latrones* nennt cf. T p. 71, 1, und daß er instruct. I, 39, 1—6 Lea als Typus der Synagoge, Rahel als Typus der Kirche und auch die Söhne der Rebekka als ebensolche gegensätzliche Typen auffasst cf. T p. 34, 12; 46, 25 s. oben S. 240 Anm. 5. Sind die drei oder vier zuerst genannten Parallelen evident, so wird man durch die nachher angeführten an sich nicht beweiskräftigen Uebereinstimmungen in der Ueberzeugung bestärkt werden, daß T um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Africa ein auch von Laien gebrauchtes Handbüchlein zur Evangelienerklärung war. Durch seine Kürze, durch seinen oft sententiösen Ausdruck, durch seine dem Geschmack der Zeit zusagende Allegoristik eignete sich T vorzüglich dazu. Sollte schon Tertullian, was ich nicht zu behaupten wage [3]) den T gekannt haben, so doch wahrscheinlich im griechischen Original. Es läge dann nahe, anzunehmen, daß die Uebersetzung in Africa um 200—240 entstanden sei. Ein genauer Kenner des Buchs ist Augustinus [4]).

1) p. 56, 7: *ex quibus unum decollaverunt Joannem.* Daß ein anderer, wahrscheinlich auch afrikanischer Schriftsteller ebenso redet (Pseudocypr. c. Jud. 2 ed. Hartel append. p. 135 cf. meine Acta Jo. p. CXIX Anm.) kann die Thatsache nicht abschwächen. Das Wort *decollare* stammt aus Mt. 14, 10; Mr. 6, 27.

2) Cf. meine Anm. zu T p. 40, 2, aber auch Hi. selbst vor den dort abgedruckten Sätzen. Auch Augustin kommt der Sache nach auf die gewöhnliche Erklärung: die Hunde sind offene Feinde, die Schweine Verächter der Wahrheit (de serm. dom. II, § 68). Die Gründe der vorherrschenden Tradition liegen in Mt. 15, 26 einerseits und 2 Petri 2, 22 andererseits.

3) S. oben S. 234. 257 und im allgemeinen F. II, 125.

4) Ich hatte Augustin nur zuweilen angeführt zu F. II, 38, 1; 39, 3.

4. Auch die Geistvollsten unter den abendländischen Kirchenlehrern, Tertullian und Augustin, sind nicht in dem Grade originell, wie wir in jedem einzelnen Fall immer wieder zu meinen geneigt sind, bis das Gegentheil bewiesen ist. In Bezug auf Tertullian hat man sich mehr und mehr davon überzeugt, daß er unbeschadet seiner persönlichen Geistreichigkeit einen großen Thei der „Materien", wie er es nennt (adv. Valent. 5), d. h. ganze Reihen von zurecht gemachten Beweismitteln älteren Autoren entlehnt hat. Wenn wir seine Quellen vollständiger besäßen, würden wir seine Fähigkeit der Aneignung fremden Gutes gewiß noch viel bedeutender finden. Dasselbe wird von Augustin gelten. An der Hand der guten Indices der Benedictiner kann man sich leicht davon überzeugen, daß Aug. besonders in seinen Predigten und seinen aus Predigten erwachsenen Commentaren über gewisse Bibelstellen und andere Gegenstände sich sehr häufig fast gleichlautend zu äußern pflegte. Es sieht manchmal so aus, als ob er sich selbst abgeschrieben hätte, was doch zumal bei den extemporirten Predigten nicht der Fall ist. Er weiß seine eigenen einmal formulirten Gedanken auswendig. Wie er sich in dieser Beziehung zu den Schriften Anderer verhalte, wird immer schwer zu sagen bleiben, weil wir seine Bibliothek nicht kennen. Nicht selten spricht Aug. von älteren „scripturarum tractatores". Gelegentlich kritisirt er verschiedene Auslegungen einer Stelle, hat über schwierige Stellen Vieles gelesen, was ihn alles nicht recht befriedigt.[1]) Die griechischen Exegeten, mit welchen Hi. groß that, hat Augustin nicht gekannt[2]), obwohl

---

42, 16ff. S. 106 Anm. 2. Auf Vollständigkeit macht auch die folgende Vergleichung keinen Anspruch, und ich protestire im Voraus dagegen, daß diese meine Zusammenstellung von einem Kritiker, der sich's bequem macht, ebenso misbraucht werde, wie die früheren. Nur das Charakteristische hoffe ich herausgefunden zu haben. Einige Einzelheiten mögen nur hier erwähnt werden: tract. XV, 11 in Jo. (vol. IV, 544) *fidem ipsius mulieris sitiebat* = T 85, 10; ibid § 18 und 19 col. 547 in breitester Ausführung = T 85, 11; § 21 col. 548 (cf. die Anm. der Benedictiner) Erörterung der beiden Erklärungen in T 85, 12; tract. VII in Jo. § 9 col. 474 = T 80, 13—17 (daß hier T nicht von Aug. abhängt, beweisen schon die 7 statt 6 Krüge mit ihrer Deutung bei T); quaest. evang. I, 25 (vol IV, 322) = T 53, 16; de virg. § 46 (vol. XI, 360) cf. quaest. ev. I, 9 (vol. IV, 320), wo unter anderem auch die Deutung in T 65, 24 sqq. erwogen wird.

2) Quaest. diversae nr. 59 (vol. XI, 344. 347); de serm. dom. in monte I, 31; II, 6 sq. (vol. IV, 233 sq. 266 sq.).

2) Epist. 82 ad Hieron. (vol. II, 262 sq.).

es ihm nicht an der nöthigen Sprachkenntnis dazu fehlte, ein griechisches Buch zu lesen und einzelne Stellen darin sicher aufzufassen, wenn es darauf ankam [1]). Von Origenes, dessen von der Kirche verworfene Meinungen er öfters bespricht, scheint er außer „de principiis“ [2]) nichts selbst gelesen zu haben. Von exegetischen Arbeiten der Lateiner citirt er einige Male den Lucascommentar des Ambrosius [3]), den Psalmencommentar des Hilarius [4]), als ein Werk desselben Hilarius den sogenannten Ambrosiaster zu den paulinischen Briefen [5]); er schweigt völlig von den Commmentaren des Bischofs Victorinus und des Rhetors Marius Victorinus [6]). Unter den nicht von ihm genannten Evangeliencommentaren, die er kannte, kann sich T befunden haben, und es dürfte uns nicht wundern, wenn sich zumal in den formloseren Predigten Aug.'s gelegentlich sehr wörtliche Uebereinstimmungen finden sollten. Am Schluß seiner Homelitik, worin er nicht sich selbst, sondern sein Ideal eines Predigers beschrieben haben will, empfiehlt und vertheidigt Aug. ausführlich die wörtliche Benutzung der Predigten und Schriften Anderer [7]). Wie selbständig und zusammenhängend Aug. über dogmatische und speculative Gegenstände zu denken versteht, als Exeget ist er wenig originell; er ist es auch da nicht, wo er den Zweck wissenschaftlicher Belehrung verfolgt. Vergleicht man z. B. seine Auslegung

---

1) Cf. H. Reuter Ztschr. für Kircheng. V, 366 ff.

2) Selbst dies geht aus civit. dei XI, 23, 1 (vol. IX, 379) nicht mit Sicherheit hervor cf. übrigens epist. 40 ad Hieron. (vol. II, 195).

3) de nat. et gratia § 74. 75; c. Julian. I § 10 (vol. XIII, 197. 620).

4) c. Julian. I § 9; II § 26 (vol. XIII, 619. 672 sq). Den Matthäuscommentar desselben scheint Augustin selbst nicht zu kennen de nat. et gratia § 72 (vol. XIII, 196).

5) c. duas epist. Pelag. IV § 7 (vol. XIII, 584) cf. Jos. Langen, de comment. in epist. Pauli, qui Ambrosii nomine feruntur, Bonnae 1880 p. 5.

6) Von den abendländischen Autoren nennt Augustin häufig nur den Cyprian, zuweilen den Tertullian (ein förmliches Citat z B. de Genesi ad lit. X, 25 vol. III, 359), einmal den Lactanz (de civit. XVIII, 23, 2 vol. IX, 665), einmal den Irenaeus (c. Julian. I § 5 vol. XIII, 618), niemals den Hippolytus.

7) de doctr. christ. IV, 31 (vol. III, 120); vorher (c. 29 col. 118 sq.): *Sunt sane quidam, qui bene pronuntiare possunt, quid autem pronuntient excogitare non possunt. Quodsi ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum memoriaeque commendent atque ad populum proferant, si eam personam gerant, non improbe faciunt* etc. — Interessante Beispiele von Plagiaten, wie man sie nicht annähernd so wörtlich vermuthen konnte, gibt neuerdings Loserth, Hus und Wiclif (1884) S. 161 ff., besonders S. 225. 242 ff.

von Luc. 10, 30–35 in den Quaest. ev. II, 19 (vol. IV, 336) mit derjenigen von T. III, 6, ferner mit dem dazu abgedruckten Referat des Origenes über eine ältere Auslegung, mit derjenigen des Ambrosius (p. 950—53) und mit derjenigen des Titus von Bostra, so bleiben sehr wenige Gedanken und Sätze als wirkliches Eigenthum Aug.'s übrig; er befolgt viel strenger, als z. B. Ambrosius, auch in der Form die durch Origenes als uralt bezeugte Tradition.

Dreimal finde ich bei Aug. wesentlich dieselbe Deutung der 153 Fische [1]) wie in T 84, 12—18. Hätte T dieselbe aus Aug. entlehnt, so müßte man seine Reproduktion ein Meisterstück in der Kunst des Excerpirens nennen; in wenigen markigen Worten und in der oben S. 236 als die ältelteste Art dieser Zahlenspiele nachgewiesenen knappen Form hätte der Compilator eine Gedankenreihe wiedergegeben, welche Aug. dreimal durch umständliche Ausrechnung seinen Zuhörern und Lesern verständlich zu machen sucht. Andrerseits hätte T einen dem Aug. sehr wichtigen, dreimal entwickelten Gedanken unterschlagen, daß dieser Fischzug im Unterschied von anderen eschatologisch zu fassen sei. Aug. erweist sich hiedurch, sowie durch mannigfaltige andere Argumente für seine Deutung als einen Schriftsteller, welcher fremde Gedanken nicht ohne selbständige Arbeit sich aneignet. Was ein Compilator aus diesen Sätzen Aug.'s gemacht haben würde und wirklich gemacht hat, zeigt uns Isidor [2]).

Nicht weniger als sechsmal entwickelt Aug. eine mit T IV, 4 wesentlich identische Auslegung von Jo. 5, 1—8. Unter diesen Stellen ist keine einzige, aus welcher ein Compilator, wie T einer wäre, wenn dem Hi. und dem Arnobius die Priorität vor ihm ge-

---

1) tract. 122 in Jo. (vol. IV, 1074); epist. 55 § 31 (vol. II, 186); enarr. in ps. 49 (vol. V, 596). Dazu kommt noch die kurze Erörterung in doctr. christ. II § 25 (vol. III, 39), wo aber nur die in epist. 55 neben der Hauptdeutung gegebene Berechnung ($3 \times 50 + 3$) vorgetragen wird.

2) de numeris § 111 (Arevalo V, 247 sq.). Dass Isidor nicht aus T, den er auch kennt (s. oben S. 258), sondern aus Aug. schöpft und zwar sehr mechanisch dabei verfährt, ergibt sich zweifellos, wenn man § 109. 110 mit Aug. ep. 55, 31 vergleicht. Die dort im Vordergrund stehende Berechnung ($3 \times 50 + 3$) gibt Isidor zuerst § 109, fügt dann in einer ganz unverständlichen Weise ein Citat aus Psalm 17 hinzu, welchen Aug. der Zahl 17 wegen citirt hatte, welche die Grenze der progressiven Addition ($1-17 = 153$) bezeichnet, und giebt schließlich § 111, wahrscheinlich nach enarr. in ps. 49 jene progressive Addition in aller Breite ohne jede Andeutung einer daraus resultirenden Idee. So machen's die Compilatoren. Die geistvollen Compilatoren sind eine noch mythischere Menschenklasse als die berufenen geistvollen Fälscher.

bührte, jene kurze rasch fortschreitende Deutung hätte gewinnen können. Daß Aug.[1]) hier überall ein durch die Tradition ihm dargebotenes Material verarbeitet, zeigt sich vor allem in der Deutung der Zahlen. Daß die Zahl 40 die vollkommene Gerechtigkeit bedeute, ist ihm eine unentbehrliche Behauptung, weil er nur von da aus zu einer Deutung der 38 Jahre der Krankheit zu kommen weiß. Aber es quält ihn, daß er jenes Axiom nicht recht begründen kann. Das 40 tägige Fasten des Moses, des Elias und Christi[2]), das kirchliche Quadragesimalfasten, die 40 Tage nach der Auferstehung, wozu dann noch 10 hinzukommen, um die Pentekoste voll zu machen, die Multiplication von 10 (Dekalog) × 4 (Himmelsgegenden): alles das befriedigt ihn nicht. Verzweifelnd schließt er: *Sive ergo illa, sive ista causa, sive alia aliqua probabiliore, quae nos latet, doctiores non latet, certum est tamen quadragenario numero significari quamdam perfectionem in operibus bonis.* Woher ist denn dies gewiß, wenn Aug. doch den Grund davon nicht recht zu wissen bekennt? Und warum gründet er auf dies nicht von ihm selbst stammende Axiom seine Deutung der 38 Jahre, daß sie nämlich besagen wollen, dem unter dem Gesetz (= 5 Hallen) krank darniederliegenden Kranken fehlen zur vollkommenen Gerechtigkeit (40) die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe (40 — 2 = 38)? Aug. verarbeitet hier fremde Gedanken, deren Ergebnis ihm sehr willkommen ist, deren Begründung ihm aber nicht genügt. Daß er hier einen anderswoher stammenden, einigermaßen wiederstrebenden Stoff verarbeitet, zeigt sich auch in der Unsicherheit seiner Deutung der *turbatio aquae.* Während er tract. 17, 3 in Jo. (vol. IV, 561) ganz wie T erklärt: *venit unus Christus ad populum Judaeorum et faciendo magna, docendo utilia, turbavit peccatores, turbavit aquam praesentia sua* und nur noch anhängt, *et excitavit ad passionem suam,* betont er diesen letzteren Gedanken an den übrigen Stellen[3]), ohne daß er es zu einer durchsichtigen Verbindung der

1) Die Hauptstellen sind tract. 17 in Jo. (IV, 561); sermo 125 (VII, 605—613); daneben cf. sermo 124 (VII, 604); enarr. in ps. 70 (V, 971); in ps. 83 (VI, 109); in ps. 102 (VI, 423).

2) Dies auch bei T 81, 18, damit aber verbunden die künstliche, und doch gedankenreiche Berechnung; die progressive Addition von 1 (Gott) bis 4 = 10 (Dekalog) und die Multiplication von 10 (Dekalog) × 4 (Evangelien) = 40 (vollkommene Gerechtigkeit). Letzteres ist ein Grundgedanke von T. Erst durch das Evangelium, erst in den Christgläubigen kommt es zur wahren Erfüllung des Gesetzes cf. F. II, 147.

3) sermo 124 nur diesen; wesentlich ebnso enarr. in ps. 70.

beiden sehr verschiedenen Gedanken bringt [1]). Aug. hat in seinem Text Jo. 5, 8, wie besonders aus der häufigen Wiederholung in tract. 17 in Jo. (vol. IV, 564—566) hervorgeht, die allen Lateinern gemeinsamen Worte gehabt *et ambula.* Aber in sermo 125 (vol. VII, 612) sagt er: *et dixit illi ut ferret grabatum suum et iret in domum suam.* Dabei versichert er, Jesus habe ebenso auch zu dem Gichtbrüchigen (Mr. 2, 11. Mt. 9, 6) gesprochen, und deutet den Vers wesentlich so wie T 81, 27—82, 3, wo gleichfalls jene apokryphische Textgestalt vorliegt [2]). Soll man nun annehmen, daß T gerade diese Predigt ausgebeutet habe und daher zu seinem Text nebst Auslegung gekommen sei? Das ist erstlich darum unmöglich, weil nicht in dieser Predigt, sondern vielmehr tract. 17 in Jo. jene Deutung der *turbatio aquae* einigermaßen sich findet, welche bei T sich wiederfindet. Also dieser tract. 17 in Jo. müßte das Original des Compilators sein, und nicht sermo 125. Sodann aber stünde man wieder vor dem räthselhaften Zufall, daß ein abendländischer Compilator um 500, welchen eine gewisse Tradition vielmehr für einen syrischen Bischof von 180 erklärt, auf dem Wege unerklärlicher Irrthümer zu einem evangelischen Texte gekommen wäre, welcher abgesehen von einer einzigen griechischen Minuskel nur als ältester syrischer Text bekannt ist cf. F. II, 216. Die Sache verhält sich also umgekehrt. Aug. war daran gewöhnt, an dem Leitfaden, welchen ihm T bot, in das Labyrinth jener Perikope einzudringen. Er entwickelt dabei auch eigene Gedanken, insbesondere hat er im Interesse seiner Grundlehre mehrmals den Gedanken stark betont und breit ausgeführt, daß das Gesetz nicht zu Gerechtigkeit und Leben verhelfen konnte, sondern nur die heilende Gnade Christi, aber die Spuren seiner Abhängigkeit hat er nicht verwischt.

Augustin ist nicht der Erfinder seiner mit T. p. 41, 4—8 wesentlich identischen Deutung von Mt. 8, 20 [3]); denn der Hauptgedanke, daß Jesus im Herzen des Schriftgelehrten wegen dessen fuchs- und vögelartigen Inhalts keine Ruhestätte finde, ist von griechischen Auslegern, welche entweder älter als Aug. oder doch mit seinen Predigten unbekannt waren, vielfach entwickelt

---

1) Er versucht es ennarr. in ps. 83 u. 102 und sermo 125.

2) Cf. mit der analogen Deutung des Bettes in Mr. 2, 11 T 65, 21 Aug. enarr. in ps. 100 (vol. VI, 372) und F. II, 255.

3) enarr. in ps. 90, vol. VI. 228 cf. auch die vielleicht nicht dem Aug. gehörigen quaest. in ev. Matth. nr. 5 vol. IV, 365, wo die Berührung mit T jedoch viel ungewisser ist.

worden [1]). Es fragt sich also nur, von wem Aug. dies gelernt hat. Offenbar von T, mit welchem allein er in der Sache vollständig übereinstimmt. Oder ist es etwa wahrscheinlicher, daß ein späterer Compilator eine in einer Psalmauslegung versteckte Erörterung dieser evangelischen Stelle glücklich herausgefischt und in stilistisch ganz selbständiger Form sich angeeignet habe? Die Benedictiner hatten damals ihre Indices noch nicht geschrieben. — Man vergleiche ferner Aug.'s zweimalige [2]) Deutung des Staters in Mt. 17 mit T p. 51, 28—52, 4 und erkläre, wie diese in jeder Hinsicht dunkte Darstellung aus den einfachen Sätzen Aug.'s habe entstehen können.

Dreimal [3]) vollzieht Aug. dieselbe Zusammenstellung und allegorische Deutung der drei von Jesus auferweckten Todten, womit T sein 2. Buch schließt. Hier müßte man wieder die Kunst des Compilators bewundern, welcher in vier ungezwungen dahinfließende Sätze zusammengefaßt hätte, was Aug. in theilweise 20fach breiterer Ausführung mit Unterbrechung durch ganz andere Gedankenreihen vorträgt. Es ist ferner bezeichnend, daß auch in diesem Fall nicht die sorgfältiger ausgearbeiteten tract. in Jo., sondern der sermo 98 sich am nächsten mit T berührt. Aber auch hier ist das Verhältnis ein viel zu freies, als daß T einem diese Predigt vor sich habenden Compilator zuzutrauen wäre. Das Verhältnis ist nämlich ein ähnliches wie das zwischen den mehrfachen Wiederholungen derselben Gedankenreihen bei Aug. selbst. Von einem Compilator, der sich aus Aug. über diese Auferweckungsgeschichten belehrt hätte, sollte man auch erwarten, daß er in der Deutung dieser selbst sich mit Aug. berührte. Aber es fehlt T IV, 7 der Lieblingsgedanke Aug.'s, daß das Losbinden der Leichentücher die kirchliche Absolution bedeute [4]), und es fehlt T III, 5 die in der hauptsächlich zu vergleichenden Predigt Aug.'s vorgetragene Deutung der Mutter auf die Kirche [5]).

---

1) Orig. in Possini Catena in Matth. p. 114; Greg. Nyss. in Corderii Cat. in Matth. p. 311; Isidorus ebenda p. 310; Cyrillus (Migne 72 col. 644; Corderii Cat. in Lucam p. 264 sq.). Hi. 46 streift den Gedanken nur; Hilarius p. 643 und Ambrosius p. 938 entwickeln nur verwandte Gedanken.

2) enarr. in ps. 138 vol. VI, 963; sermo 155 vol. VII, 745.

3) tract. 49 in Jo. (IV, 819 sqq. 829); sermo 98 (VII 517—520); sermo 128 (VII, 632 sq.); einzelne Züge noch enarr. in ps. 101 (VI, 396); sermo 67 (VII, 374). Aus Aug. und nicht aus T (F. II, 111) hat Beda das Seinige, wie genauere Vergleichung zeigt.

4) vol. IV, 831; VI, 396; VII, 374; VII, 520.

5) sermo 98 vol. VII, 519.

Fünfmal [1]) hat Aug. eine überall im Gedanken, theilweise auch im Wortlaut mit T I, 30 sich nahe berührende Auslegung der Parabel von den 10 Jungfrauen vorgetragen. Einmal bemerkt er, daß er Manches darüber gelesen, aber keine widerspruchslose Erklärung gefunden habe [2]). Darnach müßte ihm T unbekannt gewesen sein, wenn er vollständig mit diesem übereinstimmte. Aber in zwei Puncten unterscheidet sich Aug.'s Auslegung charakteristisch von T. Während dieser p. 60, 10 in voller dogmatischer Unbefangenheit sagt, daß nur das Diesseits und nicht der Tag der Parusie eine Zeit der Barmherzigkeit sei, betont Aug. im Interesse seiner Grundlehre mehrmals, daß auch im Gericht nur von Gottes Barmherzigkeit Gutes zu hoffen sei [3]). Während T 59, 22 die Naivetät besitzt, das *obdormierunt omnes* auf die thörichten Jungfrauen zu beschränken und dies Wagnis zu begründen, erklärt Aug. dies überall vom leiblichen Sterben der Klugen wie der Thörichten [4]). Ich bitte zu erklären, wie ein Compilator um 500 gegen die Auctorität nicht nur des hier von ihm ausgeschriebenen Aug, sondern auch der sonst von ihm geplünderten Ausleger Hi. und Hilarius diese Abweichung von der Tradition, diese Verhöhnung des Textes sich erlauben konnte. Ich bitte auch, mir unter den übrigen Compilatoren des Mittelalters einen zu nennen, der das hier oder Aehnliches sonst gewagt hätte. Um über das Verhältnis des Wortlauts bei Aug. und T ein Urtheil zu gewinnen, muß man vor allem auch Aug. mit sich selbst vergleichen. Ein Beispiel wird zur Noth genügen.

Aug. VI, 1127	Aug. II, 588	T p. 60, 7	Aug. XI, 346
ab irridentibus enim dicitur, non ab invidentibus (vorher über die *adulatores*).	*irridentium quippe responsio mihi videtur* (vorher über die *adulatores*).	*hoc responsum dedere irridentes, non consulentes, ut irent ad adulatores.*	*non consilium dedisse putandae sunt .... vendunt enim oleum adulatores.*

Wenn nur diese Parallelen vorhanden wären, so würde wohl

1) epist. 140 (II, 588); enarr. in ps. 49 (V, 595 die Paginirung ist da in Unordnung); in ps. 147 (VI, 1126); sermo 93 (VII, 501); quaest. div. nr. 59 (XI, 344).

2) quaest. div. vol. XI, 344; auch am Schluß col. 347 kommt er wieder auf andere Erklärungen zurück.

3) ep. 140 (II, 588–592); enarr. in ps. 147 (VI, 1127).

4) So auch Hilarius p. 735 von der *mors temporaria universorum*; ebenso Hi. 203; cf. Cramer Cat. I, 206; Cord. Cat. in Matth. p. 731.

Jeder einsehn, daß dem Gedächtnis Aug.'s zweimal das eine und einmal das andere der in T vereinigten Elemente sich dargeboten hat. An der 4. Stelle Aug.'s (V, 595) findet sich nichts Entsprechendes. An der 5. aber, in sermo 93 (VII, 504) lesen wir *non consulentium, sed irridentium est ista responsio.* Hier ist also wie bei T vereinigt, was sonst bei Aug. zerstreut vorkommt. Dieser sermo 93 zeigt überhaupt den vollständigsten Parallelismus mit T. Soll man nun annehmen, diese Predigt sei die Grundform, welche Aug. selbst im Gedächtnis behalten und in Bezug auf das genannte Beispiel dreimal bruchstückweise reproduzirt hätte, und eben dieser sermo 93 sei die Vorlage für T gewesen? Aber so sonderbar wie das Erste wäre, so unmöglich ist das Zweite; denn die von Aug. dreimal wie von T mit jenem Satz verbundene Bezeichnung der Oelverkäufer als Schmeichler findet sich gerade in sermo 93 nicht damit verbunden, sondern erst nachher in breitestester Umschreibung versteckt (VII, 505). Also ist nicht sermo 93 die Quelle von T, sondern es bleibt das umgekehrte Verhältnis, welches an den übrigen Parallelen zu T I, 30 evident wurde, auch hier das allein mögliche. Und wiederum ist es bezeichnend, daß es nicht eine gelehrte Abhandlung wie epist. 140 oder quaest. div. 59, sondern eine Predigt ist, in welcher Aug. sich am engsten an T anschließt. Aber auch hier behauptet Aug. seine Selbständigkeit in der Deutung des Einschlafens Aller[1]) und entwickelt eine Menge von Gedanken, von welchen bei T keine Spur sich findet.

Wesentlich ebenso liegt der letzte in Betracht zu ziehende Fall. Viermal[2]) erklärt Aug. die drei Paare der auf dem Acker, an der Mühle und auf dem Bett Angetroffenen und berührt sich jedesmal sehr nahe mit T p. 58, 15—27. An keiner dieser Stellen findet sich innerhalb der Erklärung das verdächtige Wort *monachi* (T 58, 19); aber an einer Stelle (vol. VI, 900), und das ist zugleich die einzige, wo Aug. in der Ordnung der drei Paare mit T übereinstimmt, wird er zu dieser Erörterung veranlaßt durch den son-

1) Gerade in dieser Predigt polemisirt Aug. gegen die Auffassung dieses Schlafs als sittlicher Entartung, also gegen das Fundament der Auslegung des T; und zugleich berührt sich Aug. auch wieder mit dem Ausdruck der von ihm verworfenen Erklärung (T p. 54, 21 cf. Aug. col. 503 *perseveraverunt usque in finem*). Es ist auch zu beachten, daß Aug. ebendort (§ 8 col. 503) beiläufig wieder von *quidam tractatores* polemisch redet.

2) quaest. ev. II, 44 (IV, 356 Bett, Mühle, Acker); enarr. in ps. 36 (V, 342 Acker, Mühle, Bett); in ps. 99 (VI, 363 die Ordnung wie vorher); in ps. 132 (VI, 900 Acker, Bett, Mühle).

derbaren Einfall, daß der Name *monachus* aus Psalm 132 (hebr. 133), 1 stamme, weil dem *in unum* angeblich εἰς μόνον zu Grunde liege[1]), und dieses gleichsam zu einem Herzen und einer Seele gewordene Brüder, d. h. Mönche bezeichne. Ehe aber Aug. den angekündigten Beweis hiefür liefert, vertheidigt er den Mönchstand der Katholiken gegen donatistische Polemik. Er ist ebensowenig wie der Stand der Geistlichen und derjenige der Laien darum verächtlich, weil sich Unwürdige darin finden. So kommt Aug. auf jene Deutung der drei Paare, welche wir bei T wiederfinden. Wäre Aug. der Erfinder und T der Plagiator, so müßte diese Psalmenauslegung Aug.'s die Quelle für T gewesen sein; denn mit dieser Stelle Aug.'s berührt sich T im Ausdruck viel genauer, als mit den drei anderen, wo Aug. dieselbe Auslegung vorträgt, und nur durch den Zusammenhang dieser Predigt konnte T veranlaßt werden, das Wort *monachi*, welches Aug. übrigens auch hier nicht in der Auslegung der evangelischen Worte gebraucht, in dieselbe einzutragen. Aber es wäre wiederum räthselhaft, wie ein compilirender Evangelienerklärer eine in einer Psalmenpredigt Aug.'s versteckte Digression über Mt. 24, 40 f. herausgefischt hätte. Beda [2]) hat den gleichen Stoff nicht aus dieser oder einer anderen der drei Psalmenpredigten Aug.'s, sondern aus dessen quaest. evang. genommen, also aus einem Buch, dessen Benutzung einem compilirenden Evangelienerklärer schon durch seinen Titel sich nahelegte. Es wird demnach auch hier zu urtheilen sein: Aug. hat überall, wo er auf jene Worte Jesu zu reden kommt, unseren T im Gedächtnis, aber nicht in den quaest ev., wo er den Gegenstand wissenschaftlich zu behandeln beabsichtigt, sondern in einer Predigt, wo er ganz gelegentlich und sichtlich ohne vorangehende sorgfältige Vorbereitung zu dem Gegenstand abschweift, verfällt er ganz in den Wortlaut von T, zugleich

---

1) LXX hat hier ἐπὶ τὸ αὐτό.

2) Im Commentar zu Lucas Migne 92 col. 648 sq. Beda hat nicht, wie ich F. II, 111 annahm, aus T, sondern aus Aug. und zwar aus dessen quaest. ev. geschöpft; denn 1) befelgt Beda die nur hier, und weder sonst bei Aug. noch bei T vorkommende Ordnung der drei Paare, 2) stimmt er im Wortlaut nur mit dieser Stelle Aug's in entscheidenden Puncten überein z. B *qui otium et quietem eligunt — significata est* u. s. w. mit Unterbrechungen, 3) hat Beda nicht den Namen *monachi;* nur in der kürzeren Ausführung zu Matthaeus col. 105, welche aus dem Lucascommentar excerpirt zu sein scheint, ist in die Worte Aug's ein Anklang daran angeschlossen: *qui otium et quietem monasterialis vitae eligunt.* Aug. selbst redet einmal in solchem Zusammenheng von *sanctimoniales* (VI, 364).

aber auch in eigene Ausführungen, welche er bei anderer Gelegenheit hieran angeschlossen hatte [1]). Man möchte nur fragen, ob Aug. schon im Text von T das Wort *monachos* gelesen hat, dessen Wiederholung zu seinem Zweck in der Predigt über Psalm 132 trefflich gepaßt hätte. Oder hat vielleicht hier in T wie in den beiden parallelen Sätzen desselben (T p. 60, 17. 21) statt des jetzigen *monachos* nur *eos* oder gar nichts gestanden? Das führt auf eine letzte Frage von allgemeinerer Bedeutung.

VIII. Von Anfang an habe ich nicht nur an die Möglichkeit erinnert, sondern auch unter Hinweis auf bestimmte Stellen es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß es in T nicht ganz an Interpolationen fehle, welche vielleicht theilweise schon auf Rechnung des Uebersetzers kommen mögen, zum Theil aber auch späteren Ursprungs seien [2]). Jetzt erst bin ich in der Lage, in Bezug auf eine beträchtliche Zahl von Stücken den, wie ich denke, zwingenden Beweis zu führen, daß sie erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts in T interpolirt worden sind. Eucherius von Lugdunum († um 450) gehört schon zu den Schriftstellern, welche sich damit begnügen, die biblischen Forschungen der Vorfahren in compilatorischer und compendiarischer Form fortzupflanzen (oben S. 256 Anm. 1). Es wäre an sich nicht zu verwundern, wenn er etwa um dieselbe Zeit wie jener Arnobius iunior den T für seine Zwecke ausgebeutet hätte. Die erste seiner evangelischen Quästionen [3]) berührt sich nahe genug mit dem Prolog, aber schon wegen der Reihenfolge der Evangelien noch näher mit Hi.; ebenso die zweite Quästio mit T p. 32, aber genauer mit Hi. 11. Also Hi. ist hier die Quelle des Eucherius. Ganz anders liegt die Sache in anderen 10 Fällen, den einzigen, die überhaupt noch in Betracht kommen. Da handelt es sich nicht um Anklänge und sachliche Uebereinstimmungen, sondern 10 ganze Abschnitte von T kehren nahezu buchstäblich bei Eucherius wieder [4]). Nach der Ordnung bei Eucherius sind es folgende: 1) Euch. (Migne) 797 C D *cum dicat — magis cla-*

---

1) Cf. z. B. das über Ezech. 14, 14 sowohl vol. IV 356 als VI, 901 Gesagte.

2) F. II, 21. 157 f. 160 f. 180. 193. 233 und hier oben S. 231.

3) Instruct. I, 2 (Migne 50 col. 796) cf. T p. 31, 4—13; Hi. vol. VII, 6.

4) Anders verhält es sich mit dem nur in M vorhandenen Stück (H. 164 Anm. 40), welches dort zwischen T IV, 14 u. 15, also in nächster Nähe von drei eucherianischen Stücken (den Nr. 2. 4. 9 nach obiger Aufzählung) steht. Es ist nur im Gedanken sehr verwandt mit Euch. instr. I, 1 (Migne col. 785 A B).

reat = T 69, 16 - 32; 2) Euch. 797 D. 798 A *in evangelio* — *futurorum* = T 84, 19—24; 3) Euch 800 A. B *in parabola* — *quietem* = T 82, 22—83, 16; 4) Euch. 800 C *quomodo accipiendum* — *sanctorum suorum* = T 84, 24—85, 3; 5) Euch. 800 C. D *quomodo in Luca* — *noscendum est* = T 63, 20—25 (nicht ganz genau); 6) Euch. 801 A *quomodo salvator* — *plenitudo* = T 76, 15—25; 7) Euch. 801 B *qualiter* — *divinitatis* = T 76, 25—28 (abgekürzt); 8) Euch. 801 D *qualiter sentiendum* — *visitaverat* = T 82, 4—9; 9) Euch. 802 B *quomodo accip.* — *spiritu* = T 85, 4—8; 10) Euch. 802 D *quomodo salvator* — *patebit* = T 83, 19 - 25.

Daß Euch. diese Abschnitte nicht aus T abgeschrieben hat, ist leicht einzusehen. Erstlich wäre nicht zu verstehen, daß Euch., welcher die Gedanken eines Hi. in ganz freier Form reproducirt, den T so streckenweise ganz buchstäblich abgeschrieben haben sollte. Zweitens will Euch. in diesem Buche Fragen des Salonius beantworten, soweit er sich derselben aus früheren Gesprächen erinnert [1]). Nun aber liegen vier seiner Fragen und die dazu gehörigen Antworten auch bei T in der Form von Frage und Antwort vor (Nr. 2. 5. 6. 10). In zwei anderen Fällen ist die Ursprünglichkeit der Frageform auch bei T noch deutlich zu erkennen [2]). Es wird schwerlich Jemand dem Urtheil widersprechen: T d. h. der durch die beiden Hss. M und P im wesentlichen gleichmäßig repräsentirte Text unseres Commentars enthält zehn Abschnitte, welche beinah wörtlich aus den Instructionen des Euch. abgeschrieben sind. Aber dieser T ist nicht der Verfasser oder Uebersetzer unseres Commentars; er wäre es auch dann nicht, wenn der Verfasser nur ein Compilator des 6. Jahrhunderts wäre. Es ist vielmehr der Interpolator, welcher die Abschnitte eingeschoben hat, deutlich von dem Verfasser des Buches zu unterscheiden. Denn 1) das Verhältnis dieser 10 Stücke zu Euch. ist ein durchaus anderes, als das Verhältnis des T zu Hi. und Augustin, zu Ambrosius und Hilarius. Von diesen Auctoritäten ersten Ranges kehren kaum ein Paar Sätze ohne mehr oder weniger wesentliche Aenderungen, Umstellungen, Kürzungen, Erweiterungen bei T wieder. In wichtigen Puncten steht T in vollem sachlichen Widerspruch mit denselben Stellen jener Väter, welche doch auch wieder wörtlich mit ihm

1) Instr. I praef. col. 773. Die Ausnahmefälle, die er dort erwähnt, (daß er nämlich auch aus eigener Initiative einige Fragen stellen und beantworten werde) beziehen sich auf lib. II, welches für T nicht in Betracht kommt.

2) Nr. 1. 3 (*inquirendum est* T 82, 29).

zusammenklingen. Von den Parallelen mit Hi. ließe sich höchstens die zu T 32, 6—16, von denjenigen mit Ambrosius nur die zu T 76, 30—77, 15, von denjenigen mit Augustin keine einzige mit dem Verhältnis vergleichen, welches zwischen Euch. und jenen 10 Abschnitten in T besteht. Der Interpolator hat sich nicht einmal die Mühe gegeben, überall die Katechismusform seines Originals abzustreifen oder durch überleitende Formen die Grenzen zu verwischen. Selbst das Verhältnis zwischen T und Arnobius ist durchweg ein viel freieres. Es ist aber undenkbar, daß der Verfasser des ganzen Buchs gegenüber der verhältnismäßig jungen Auctorität des Euch. eine sklavische Abhängigkeit bewiesen haben sollte, von welcher er sich einem Hi. und Augustin gegenüber durchaus frei gezeigt hätte, wenn er ein Compilator wäre. 2) Den längsten von allen eucherianischen Abschnitten leitet T 82, 28 durch ein *item aliter* ein. Es ist dies das gewöhnliche *aliter* (ἄλλως, ἄλλου) der Catenenschreiber. Es kehrt im ganzen Buch nicht wieder. Also ist der Schreiber dieses Abschnitts nicht der Verfasser des Buchs, und dieser letztere ist kein Catenenschreiber. 3) Es sind die Orte zu beachten, an welchen die eucherianischen Stücke sich finden. Nur Nr. 5 steht in T lib. I; Nr. 1. 6. 7. in lib. III (nach M lib. IV); die übrigen 6 Nummern in lib. IV (nach M. lib. III). Ihre Einschaltung scheint zum Theil dem Zweck zu dienen, die gar zu mager gerathene Erklärung des Lucas und des Johannes ein wenig völliger zu machen. Aber wie sind diese Lückenbüßer angebracht? Nr. 5 ist noch leidlich in einen Zusammenhang von Bemerkungen zur Leidensgeschichte hineingestellt, und Nr. 1 konnte im Lucascommentar stehn, weil dies Stück sich theilweise auf eine auch bei Lucas zu findende Stelle bezog. Aber Nr. 6. 7 sind Reflexionen über johanneische Stellen, welche weder durch ein inneres, noch durch ein äußeres Band mit den vorher und nachher behandelten Lucasstellen zusammenhängen. Nr. 8. 9. 10 passen insofern an ihren Platz, als sie sich auf johanneische Stellen beziehen. Das gilt aber nicht von Nr. 2. 3. 4. Es ist z. B. Nr. 3 nur durch die Gleichnamigkeit der beiden Lazari dahingezogen, bei Nr. 2. 4 fehlt selbst ein so äußerliches Band. Die durch diese Interpolationen veranlaßte Unordnung ist nicht zu vergleichen mit den Textmischungen, welche im übrigen Buch vorliegen[1]). 4) Diese 10 eucherianischen Abschnitte unterscheiden sich auch dem Inhalt und der Gedanken-

1) Cf. F. II, 20f. Einige dort angeführte Beispiele kommen jetzt im Wegfall, aber nicht die wichtigeren. S. auch hier oben S. 221f. Anm. 3.

form nach sehr wesentlich von der Masse des Buchs. Es sind lauter nüchterne, zum Theil sehr umständliche Betrachtungen meist über dogmatische Probleme. Die Christologie betreffen Nr. 6. 7. 10, einigermaßen auch Nr. 5. 8, auf die Prädestination bezieht sich Nr. 1, auf die Eschatologie Nr. 3; einem bestimmten Kapitel der Dogmatik lassen sich die übrigens ganz gleichartigen Nr. 2. 4. 9 nicht zuweisen. Man wird in T vergeblich nach einigermaßen ebenso umfangreichen Stücken gleichen Charakters suchen. In diesen eucherianischen Stücken dagegen fehlt jede Spur von der den biblischen Text Stück für Stück vorführenden, mit kurzen Scholien begleitenden und allegorisirenden Auslegung, welche für T charakteristisch ist. Auch ein Unterschied des dogmatischen Standpunkts läßt sich erkennen; und dies ist ein Punkt, in welchem meine frühere Darstellung der Berichtigung bedarf. Es entspricht ja ohne Frage der theologischen Sprache eines Melito, eines Irenäus und Clemens (s. oben S. 167), wenn T manchmal das Gott- und Menschsein Christi neben einander betont (F. II, 155. 169 f.). Schwerlich aber paßt es in die Zeit des Theophilus, sondern vielmehr in die Zeit des Eucherius (Nr. 6), der es auch geschrieben hat, was wir jetzt bei T 76, 22 lesen: *idem est ergo deus et homo, id est Christus una persona est.* Auch Nr. 10 (T 83, 19—25) setzt eine Ausdrücklichkeit der Reflexion über die sämmtlichen für Gleichheit oder Ungleichheit des Sohnes mit dem Vater in Betracht kommenden Bibelstellen voraus, wie sie doch erst nach den Kämpfen des 4. Jahrhunderts veranlaßt war. 5) Ein Blick in meinen Apparat unter dem Text dieser 10 eucherianischen Stücke und die Vergleichung der oben S. 258. 262—271 angeführten Parallelen aus Isidor und Augustin zeigt, daß bis heute keins dieser Stücke auch nur den geringsten Schatten eines Zeugnisses für sich aufzuweisen hat außer der brüsseler Hs. und der Editio princeps. Weder Arnobius, welcher gerade den das Johannesevangelium betreffenden Theil von T sehr stark ausgebeutet hat, noch Augustin, welcher mit diesem Theil besonders häufig sich zu berühren veranlaßt war, noch Isidor, der zweifellos jünger ist als T, berühren sich irgendwo mit einem dieser 10 Abschnitte.

Ist hiemit bewiesen, daß T seine gegenwärtige Gestalt erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts erhalten hat, und zwar durch beinah unveränderte Aufnahme von 10 Stücken aus Eucherius, so eröffnet sich freilich die Möglichkeit, daß gleichzeitig noch andere Stücke interpolirt worden sind; und es fehlt uns wie bei so manchen mangelhaft überlieferten Schriftwerken des kirchlichen Alterthums die wünschenswerthe Sicherheit in Bezug auf alle Einzelheiten.

Aber einen Maßstab der Beurtheilung gewähren uns eben diese Interpolationen aus Eucherius. Eine gewisse Aehnlichkeit mit diesen Stücken zeigt jenes oben S. 271 Anm. 4 erwähnte Stück, welches nur die brüsseler Hs. enthält. Es beschäftigt sich auch mit der Prädestinationsfrage in dem gleichen antiprädestinatianischen Sinn wie das eucherianische Stück Nr. 1, erinnert auch an einen anderen Abschnitt der Instructionen des Eucherius und enthält auch eine dogmatische Frage nebst Antwort. Aus welchem Schriftsteller wahrscheinlich derselben Zeit und Gegend es abgeschrieben sei, weiß ich nicht. Ferner sind die schon F. II, 161 von mir geäußerten Bedenken gegen das Kapitel über die Zählung der drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu T I, 36 nunmehr gewachsen. Zwar die Frage ist alt und auch bei den Syrern, soweit wir deren Theologie ins Alterthum zurückverfolgen können, viel ventilirt[1]). Aber schon die Form, die förmliche Fragestellung mit umständlicher schulmäßiger Antwort ist verdächtig[2]). Sodann geht unmittelbar vorher die eucherianische Interpolation Nr. 5, und wir sehen, daß der Interpolater seine Einschiebsel meist dicht hinter einander gestellt hat. Nr. 2. 4. 9 und Nr. 6. 7 bilden zwei Gruppen, deren Bestandtheile durch nichts von einander getrennt sind; Nr. 8. 3. 10 stehen dicht bei einander; und vor Nr. 1 steht eine zwecklose Doublette (T III, 3 = I, 25), welche man lieber dem Ungeschick eines Redactors als dem ersten Verfasser zuschreiben möchte (cf. oben S. 216). Unmittelbar nach T I, 36 folgt ein kurzes Schlußkapitel des ersten Buchs, welches ganz den echten Scholiencharakter der übrigen Masse des Buchs zeigt. Woher aber das wahrscheinlich interpolirte Kapitel T I, 36 stammt, kann ich wiederum nicht angeben. Es fehlen vorläufig die Mittel, um mit annähernder Sicherheit noch andere Stücke oder einzelne Sätze und Satztheile anszuscheiden. Es ist möglich, daß die wirklichen Anstöße[3]), welche der Annahme der Abfassung des T durch Theophilus im Wege stehen, sämmtlich verschwinden würden, wenn wir

1) Aphraates ed. Wright p. 222; Ephraemi comm. in evang. conc. p. 267 cf. Hi. in Jonam (Vallarsi VI, 405); in Matthaeum (VII, 83); August. cons. ev. III § 66 (vol. IV, 177), quaest. ev. I, 7 (IV, 319), sermo de symb. ad catech. § 6 (VIII, 1634), de trinit. IV § 10 (XI, 80).

2) Frage und Antwort findet sich abgesehen von den eucher. Interpolationen und den oben beanstandeten Stücken nur noch T p. 32, 6 u. 13. Aber wie knapp und kurz schreitet in diesen beiden Fällen die Antwort fort!

3) Ich berufe mich nochmals auf F. II, 160 f. u. hier oben S. 271.

einen Text fänden, welcher mit den nachgewiesenen Interpolationen verschont geblieben wäre. Gerade nach Ausscheidung der bezeichneten 10 resp. 12 Abschnitte, ist die wesentliche Einheitlichkeit der theologischen Denkweise und der exegetischen Methode des übrigen Buchs um so unbestreitbarer. Der Interpolator hat den Grundcharakter des Buchs nicht geändert. Wie er die Vorbemerkung über die Evangelisten und ihre Symbole und die damit zusammenhängende Anordnung der Evangelienerklärung unberührt gelassen hat, so hat er auch das Gepräge alterthümlicher Theologie, naiver Allegoristik, voller Selbständigkeit gegenüber von Traditionen, welche zur Zeit des Interpolators schon alt waren, nicht verwischt. Die 7 Krüge von Kana[1]), die 7 Bücher des A. Testaments, die niemals eingeschlafenen klugen Jungfrauen, der gläserne Kelch des Herrn, der das Blut der Christen fordernde Kaiser, dies und Anderes sind starke Anzeichen davon, daß der Interpolator nicht eine durchgreifende Umarbeitung vorgenommen, sondern nur eine um einige Kapitel aus jüngeren Schriftstellern und wenige eigene Zuthaten vermehrte neue Auflage des alten Handbüchleins der Evangelienerklärung besorgt hat. Nach der Zeit des Eucherius und vor der Anfertigung der brüsseler Hs. ist das geschehen, zwischen 450 und 700. In diese Zeit scheint aber auch der brüsseler Prolog zu fallen (oben S. 202f.). Es ist die Annahme kaum zu umgehn, daß der Interpolator, oder freundlicher ausgedrückt, der Veranstalter der neuen vermehrten Ausgabe auch der Verfasser jenes Prologs sei. Er hat dann freilich den Mund etwas voll genommen, aber dem entspricht seine gespreizte Sprache. Er drückt in seiner kurzen Vorrede mit sonderbar vielen Worten die Besorgnis aus, daß neidische Gegner seine Arbeit schlecht machen werden. Woher diese Besorgnis und die Bescheidenheit der Hoffnung, womit er sich im Voraus tröstet, daß man wenigstens seine fromme Absicht ihm nicht werde abstreiten können? Das thue ich auch nicht, finde aber, daß dieser Unbekannte des 6. oder 7. Jahrhunderts sich mit seiner sehr unerheblichen Arbeit ungebührlich breit gemacht und durch die Abfassung dieses Prologs und die gleichzeitige Beseitigung des ursprünglichen Verfassernamens seiner Eitelkeit ein wenig ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Er hat wohl daran gethan, seinen Namen nicht darauf zu schreiben. Auffallend ist, aber doch durchaus nicht unbegreiflich, daß daneben die alte Tradition nur so sich erhalten hat, daß sie den Prolog verschmähte,

1) F. II, 108. 215; die übrigen Stücke sind alle hier oben besprochen.

den Namen des Theophilus festhielt, zugleich aber die Interpolationen des neuen Herausgebers wenigstens größten Theils sich aneignete.

Es kommt mir jetzt so wenig wie im vorigen Jahr (F. II, 233) in den Sinn, daß ich über alles Einzelne in dieser Frage das letzte Wort gesprochen habe. Ich wußte schon damals, daß ich ein Paradoxon vertrete, dem es an Anfechtung nicht fehlen werde; und es war vielleicht unbescheiden zu hoffen, daß meine Kritiker mir durch Mittheilungen aus den Schätzen ihres Wissens und durch scharfsichtigere Betrachtung des Gegenstandes zu größerer Klarheit und, wenn es nöthig sein sollte, zu wesentlichen Modificationen meines Urtheils verhelfen werden. Was in diesen beiden Beziehungen gewonnen wurde, verdanke ich nicht meinen Kritikern; und ich darf bei aller Hochschätzung der brüsseler Hs. angesichts des bisherigen Widerspruchs mit den Worten des Clemens schließen: *οὐκ οἶμαι γάρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἡγεῖσθαι, ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὔλογον νομιστέον, ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ.*

IV. Zum Text von 1 Tim. 3, 16.

Im egyptischem Museum des Louvre findet sich unter Nr. 7332 ein Couvert, welches mehrere kleine Pergamentstücke enthält, darunter zwei Bruchstücke einer Hs. der paulinischen Briefe oder des N. Testaments. Ohne dem Urtheil Geübterer vorzugreifen, wage ich vorläufig zu behaupten, daß die Hs., von welcher uns diese kümmerlichen Reste erhalten sind, zu den ältesten gehört, die wir besitzen, daß sie aus dem IV.—VI. Jahrhundert stammt. Auf einem dieser Fetzen las ich die Worte: .. *λαμβανομενοι .. διδασκε και παρακαλει* aus 1 Tim. 6, 2. Der andere Fetzen ist viel besser erhalten und auf der einen Seite, abgesehen von wenigen Buchstaben am rechten Rand der Columne, bequem zu lesen. Man liest darauf folgende Worte[1]) aus 1 Tim. 3, 15. 16: *θυ ζωντος στυλος*[2]) | *και εδραιωμα της αλη* | *θειας και ομολογουμε* | *νως μεγα εστιν το τη.*[3]) | *ευσεβειας μυστηρ . . .* | *ω εφανερωθη ε . . . . . .* | *και εδ . . . .*

Das *ω* in der vorletzten Zeile bedeutet sicherlich nichts anderes

---

1) Das Ende der Zeilen bezeichne ich durch senkrechten Strich.
2) Das *ς* nicht ganz erhalten.
3) Schon das *η* halb zerstört.

als ὅ. Diese bisher nur durch die Lateiner, durch andere zweideutige oder zweifelhafte Zeugen und wahrscheinlich durch die erste griechische Hand des Claromontanus vertretene LA hat hiedurch ein sehr altes, echt griechisches Zeugnis für sich gewonnen. Das καί der letzten Zeile ist meines Wissens beispiellos.

V. Die „Lehre der zwölf Apostel".

Die vor wenigen Monaten durch Bryennios ans Licht gezogene Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ist von so erheblicher Bedeutung auch für die Geschichte des Kanons, daß ich den dritten und vorläufig letzten Theil dieser Forschungen nicht ohne einen Versuch, dem neuen Fund seine Stelle in der Geschichte der christlichen Literatur anzuweisen, hinausgeben mag.

I. Der verdienstvolle erste Herausgeber hat Jedem, der ihm nacharbeiten will, die Mühe erspart, erst noch zu beweisen, daß wir jetzt die „Apostellehre" besitzen, über deren kirchliches Ansehn uns Athanasius in seinem 39. Festbrief Nachricht gibt.[1]) In der alexandrinischen Kirche des 4. Jahrhunderts wurde die „Apostellehre" ebenso, wie der Hirt des Hermes und die vorchristlichen Bücher: Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Esther, Judith und Tobias, zwar nicht zum Kanon gerechnet, aber in Folge einer Bestimmung der „Väter", also seit alter Zeit den neu zur Kirche Hinzutretenden und Unterricht in der christlichen Lehre Begehrenden, also den Katechumenen vorgelesen. Ob dies Buch damals oder auch jemals in einem anderen Theile der Kirche ein gleiches Ansehn genoß oder gleiche Verwendung fand, wissen wir vorläufig nicht. Das Ansehn der alexandrinischen Kirche war groß genug, um es uns begreiflich erscheinen zu lassen, wie Eusebius und spätere Schriftenverzeichnisse der „Apostellehre" gedenken. Eusebius[2]) stellt sie in die zweite der beiden Classen, in welche er die Antilegomena d. h. die zwar von altersher in der Kirche oder in einigen Theilen der Kirche mit einem gewissen Ansehn der Heiligkeit bekleideten, von Manchen geradezu als heilige Schrift behandelten, aber nicht von Allen zum Kanon gerechneten Schriften eintheilt. Die zweite Classe der Antilegomena bilden solche Schriften, von welchen Eusebius urtheilt, daß sie ihren Verfassernamen mit Unrecht tragen

1) Athanasii opp. ed. Montfaucon I, 963.

2) Eus. h. e. III, 25. Ich verzichte auf alle Polemik gegen die nicht enden wollenden Misdeutungen dieser Stelle.

(*νόθοι*) und daher nicht zum Kanon gerechnet werden sollen (*οὐκ ἐνδιάθηκοι*). Diese Classe umfaßt die Acten des Paulus, den Hirten des Hermas, die Apokalypse des Petrus und *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί*, endlich eventuell noch die Apokalypse des Johannes und das Hebräerevangelium. Die Anführungen in der Stichometrie des Nicephorus[1]), im Kanon des Anastasius Sinaita[2]), in der sogenannten Synopse des Athanasius[3]) beweisen eher gegen als für einen officiellen kirchlichen Gebrauch der „Apostellehre" zur Zeit der Abfassung dieser Register. Der erste sichere Zeuge für einen solchen Gebrauch ist Clemens Alexandrinus. Das oben S. 68 angeführte Schriftcitat in str. I, 100 findet sich in Doctr. c. 3 ebenso genau wieder, wie viele Schriftcitate des Clemens in unseren Bibeln. Es lautet sammt der Einleitung, welche Clemens ihm gibt, und mit den Varianten der Doctr.[4]) in Parenthese so: *ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν· „υἱέ (τέκνον μου), μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ (ἐπειδὴ ὁδηγεῖ) τὸ ψεῦσμα πρὸς (εἰς) τὴν κλοπήν"*, Darnach ist auch nicht zu bezweifeln, daß Clemens unter dem Einfluss dieser selben „hl. Schrift" steht, wenn er naiver Weise versichert, der mosaische Dekalog enthalte unter anderem auch das Gebot *οὐ παιδοφθορήσεις* (paed. III, 89), und wenn er in unverkennbarer Erinnerung an den Dekalog den Moses sagen läßt (paed. II, 89): *οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις*, und anderwärts (protr. 109) wieder: *τίνες εἰσὶν οἱ νόμοι; οὐ φονεύσεις, οὐ μοχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις κτλ*[5]). Denn in Doctr. c. 2 findet sich letztere Reihenfolge, nur noch vermehrt um

---

1) Nicephori opuscula ed. C. de Boor (1880) p. 135: unter den Apokrypha des N. T. hinter dem Thomasevangelium *διδαχὴ ἀποστόλων στίχων σ'*. Bryennios proll. p. 22 bemerkt, daß diese Stichenzahl (200) sehr genau dem Umfang des Buchs in der Hs. von Konstantinopel entspricht, wo dasselbe 203 Zeilen füllt.

2) Patr. apost. ed. Cotelerius—Clericus I, 197 (über die sonstigen Drucke cf. Hilgenfeld, Einl. S. 139). Hier werden unter dem Titel der neutest. Apokryphen hinter der Apokalypse des Petrus sehr verschiedenartige Schriften zusammengefaßt als *περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων*.

3) Athanasii opp. ed. Montfaucon II, 202: *διδαχὴ ἀποστόλων* zwischen dem Thomasevangelium und den Clementia.

4) So citire ich im Folgenden die Apostellehre. Die *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* (Lagarde, rel. iuris eccl. gr. p. 76, 7) geben obigen Satz mit *τέκνον* ohne *μοῦ*, und *ἐπὶ τὴν κλοπήν*.

5) Bryennios zu Doctr. 2 hat bereits auf die meisten angeführten Stellen des Cl. hingewiesen.

ein vor *οὐ κλέψεις* eingeschobenes *οὐ πορτεύσεις*, welches Clemens an der zweitgenannten Stelle nicht vergessen hat. Die christliche Umgestaltung und Erweiterung, welche die Doctr. dem Dekalog gegeben hat[1]), beherrscht das Gedächtnis des alexandrinischen Presbyters am Ausgang des 2. Jahrhunderts; und dieser Umstand mag mit dazu beigetragen haben, daß es dem Clemens gelegentlich nicht gelungen ist, die heilige Zehnzahl der Gebote wirklich herauszubringen[2]). Bryennios hat auch bereits zu Doctr. c. 9 p. 35 auf die Stelle hingewiesen, wo Clemens Christum den heiligen Weinstock Davids nennt[3]). Je dunkler der Ursprung dieser Bezeichnung ist[4]), um so sicherer erscheint es, daß Clemens nicht unabhängig von der ihm als heilige Schrift geltenden Doctr. darauf gekommen ist. Die „Väter", welche nach Athanasius die katechetische Verwendung der Doctr. in der alexandrinischen Kirche angeordnet haben, gehören demnach der Zeit vor Clemens an.

Ein hohes Ansehn des Buches bezeugt auch jenes interessanteste der von Pfaff herausgegebene Irenäusfragmente[5]). Daß dasselbe nicht den Irenäus zum Verfasser habe, halte ich für ausgemacht und zwar aus dem schon oft vorgebrachten und noch nie widerlegten Grunde, weil dieser Fragmentist den Hebräerbrief unzweideutig als paulinisch citirt. Ist andrerseits das Fragment offenbar von hoher Alterthümlichkeit, so legt eben diese Behandlung des Hebräerbriefs es nahe, an einen Alexandriner als Verfasser zu denken[6]). Dazu paßt seine pietätsvolle Stellung zur Doctr., welche

---

1) Sehr abweichend von derjenigen des Theophilus cf. F. II, 145, nur darin übereinstimmend, daß das Sabbathgebot rücksichtslos gestrichen ist.

2) Str. VI, 137—148 cf. v. Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 254 f.

3) Quis dives § 26 (Dind. III, 406, 22).

4) Daß Jesus (Jo 15, 1 ff), und daß die Weisheit (Sirach 24, 17) mit einem Weinstock verglichen werden, ist gewiß zu beachten, und besonders die letztere Stelle, in ihrem ganzen Zusammenhang betrachtet, konnte zu einer Deutung auf das Abendmahl verlocken. Clemens paed. I, 15 citirt Gen. 49, 11, wo er den Wein des Weinstocks als allegorische Bezeichnung für das Blut des Logos auffaßt cf. Just dial. 53; Hippol. ed. Lagarde p. 129 sq. Darnach sollte man aber eher *ἄμπελος Ἰούδα* erwarten. Ist der Ausdruck vielleicht nach Analogie von Apoc. 5, 5; 22, 16 auf Grund von Jes. 11, 1; Zach. 3, 8—10; 6, 12 entstanden?

5) Iren. frg. graec. 36 ed. Harvey II, 500.

6) Auf die Gefahr hin, darüber verspottet zu werden, möchte ich eine Vermuthung aussprechen, welche vielleicht zur Wiederauffindung der

wir durch Clemens und Athanasius als eine halb heilige Schrift gerade der alexandrinischen Kirche kennen. Der Fragmentist citirt keine Schrift, welche apostolische Verordnungen enthält, aber er setzt eine solche voraus, indem er sagt: „Diejenigen, welche den zweiten Verordnungen der Apostel (als Schüler) sich angeschlossen haben, wissen, daß der Herr ein neues Opfer im neuen Bunde gestiftet hat“, wofür dann Mal. 1, 11 citirt wird. Zweite Verordnungen der Apostel nennt er diejenigen, welche er meint, im Gegensatz zu denjenigen *διατάξεις τῶν ἀποστόλων*, welche in den allgemein anerkannten Schriften der Apostel enthalten sind[1]). Daß ihm jene ebenso wie diese in bestimmter Form vorgelegen haben, kann man nicht mehr bezweifeln, seitdem man in der Doctr. c. 14 lesen kann: „Wenn ihr euch am Sonntag des Herrn versammelt, so brecht das Brot und danksaget, indem ihr dabei eure Fehltritte bekennet, damit euer Opfer rein sei. Jeder aber, der mit seinem Genossen in Streit ist, nehme nicht Theil an eurer Versammlung, bis sie sich versöhnt haben, damit euer Opfer nicht entweiht werde. Denn dies ist (das Opfer), von welchem der Herr gesagt hat: an jedem Ort und (zu aller) Zeit mir ein reines Opfer zu bringen; denn ein großer König bin ich, spricht der Herr, und mein Name ist angestaunt unter den Heidenvölkern“. Daß die prophetische Stelle Mal. 1, 11. 14 hier sehr frei, von dem Fragmentisten dagegen genau angeführt wird, mindert die Evidenz der Bezugnahme des Fragmentisten auf die Doctr. nicht[2]). Denn, wie gesagt, der Fragmentist citirt nicht die „Apostellehre“ oder gar ein Buch unter dem Titel „zweite Verordnungen der Apostel“, sondern sagt nur, daß der, welcher jenen nachträglichen apostolischen

---

Pfaff'schen Fragmente behülflich werden könnte. Steht fest, daß Pfaff die Fragmente *bona fide* nach turiner Hss. als Sätze des Irenaeus herausgegeben hat, und andrerseits auch, daß Irenäus nicht ihr Verfasser ist, so will der Schreibfehler der betreffenden Hs. oder der Lesefehler Pfaff's erklärt sein. Denken wir uns den Namen Irenaeus abgekürzt, etwa *EIP* mit irgend welchen Schnörkeln, so bedarf es nur einer Umstellung, so hat man *IEP* d. h. *Ἱερωνύμου*. Vielleicht ist ein Anderer, der in griechischen Catenen nach letzterem Namen sucht, glücklicher als ich s. oben S. 197f.

1) 1 Cor. 7, 17; 11, 34; 16, 1; Tit. 1, 5; Ignat. ad Trall. 3, 3; 7, 1; ad Rom. 4, 3 cf. ad Ephes. 3, 1; Iren. frg. graec. 37 Harvey II, 505.

2) An sich würde die gleiche Anwendung der Maleachistelle nichts beweisen cf. Just. dial. 41. 116. 117 cf. c. 28. 29; Iren. IV, 17, 5 p. 249 Massuet zweimal; an der zweiten Stelle folgt Apoc. 5, 8 wie im Pfaff'schen Fragment.

Verfügungen ein folgsames Ohr leihe, dorther von dem durch den Propheten geweissagten neutestamentlichen Opfer wisse. Der Fragmentist nimmt auch seinerseits keineswegs eine kritische Stellung zu der Schrift ein, worin jene Verfügungen zu lesen sind; er selbst gehört vielmehr zu ihren folgsamen Schülern; er stellt sie den kanonischen Apostelcitaten voran, welche zwar auch von neutestamentlichen Opfern reden, aber nicht so unumwunden wie die Doctr. die Eucharistie ein Opfer nennen. Dabei deutet er aber an, daß diese zweiten Verordnungen der Apostel nicht allen Christen eine Auctorität sind, wie ihm selbst und seiner Kirche.

II. Die halbkanonische Geltung und der officielle Gebrauch der Doctr. in der alexandrinischen Kirche von der Zeit vor Clemens bis zu der des Athanasius bürgt uns mit ziemlicher Sicherheit dafür, daß das Buch in dieser Kirche während des bezeichneten Zeitraums im wesentlichen unverändert geblieben ist. Aber in anderen kirchlichen Kreisen ist es überarbeitet, in mannigfaltiger Weise mit anderem Material ins Eins verarbeitet und zu anderen Zwecken verwendet worden. In dieser Beziehung hat Bryennios Anderen das Meiste zu thun übrig gelassen. Wer Gelegenheit genommen hat, sich mit der Literatur der „apostolischen Constitutionen“ im weiteren Sinne dieses Namens ein wenig genauer zu beschäftigen, wird zwar die hierauf bezüglichen Textabdrücke bei Bryennios proll. p. 37 sqq. gerne als Hilfsmittel zur Orientirung benutzen, aber gewiß nicht den Eindruck empfangen, daß Bryennios seine Schlußfolgerungen begründet habe. Sicher ist, daß der Verfasser von const. VII den größten Theil der Doctr. sich angeeignet hat. Dagegen reichen die von Bryennios p. 51 sqq. angeführten Parallelen aus const. I—VI nicht entfernt dazu aus, ein analoges Verhältnis dieser Bücher zur Doctr. zu begründen. Die Ausführungen hierüber schweben schon darum in der Luft, weil Bryennios auf die Differenzen zwischen der syrisch erhaltenen Didascalia und dem griechischen Text von const. I—VI keinerlei Rücksicht genommen hat. Vollends das Endergebnis (proll. p. 68), daß der ganze clementinische Oktateuch ein einheitliches Werk aus der Zeit von 320—340 sei, entbehrt aller sicheren Grundlage. Es wird wohl im wesentlichen dabei bleiben, daß const. I—VI ein Werk für sich bilden, welches uns durch die syrische Didascalia in relativ reiner Gestalt erhalten ist, während der griechische und in den übrigen Uebersetzungen erhaltene Text dieser 6 Bücher das Werk eines systematisch verfahrenden Interpolators ist, und daß wahrscheinlich nicht dieser Interpolator, sondern ein etwas Späterer const. VII und VIII hinzugefügt hat. Der älteste Zeuge für die interpolirte Re-

cension von const. I—VI ist Pseudoignatius um 360—380 (cf. meinen Ignatius S. 145—153); der älteste Zeuge für den ganzen Oktateuch ist der Verfasser des sog. Opus imperfectum in Matthaeum[1]) um 400.

Ebensowenig wird man sich bei dem Urtheil des Bryennios (proll. p. 69) über die *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος*, oder wie die Schrift sonst noch genannt werden mag, beruhigen können. Das merkwürdige Schriftstück, welches Lagarde, Hilgenfeld u. A. für die von Clemens Alex. citirte heilige Schrift gehalten haben, soll nun eine zwecklose, zum Spaß angefertigte Compilation aus Barnabas, Apostellehre, apostol. Constitutionen und wer weiß was für alten ayokryphen und nicht apokryphen Urkunden sein. Aber wer wird sich denn zum bloßen Spaß so seltsame kirchliche Verhältnisse ausdenken, wie sie der zweite kanonistische Theil dieser Schrift voraussetzt[2])! Dieser zweite Theil der Schrift hebt sich deutlich vom ersten ab 1) dadurch, daß hier die Reihe der Apostel zum zweiten Mal von von vorne anfängt redend aufzutreten, 2) dadurch, daß erst hier das eigentliche *διατάσσειν* im gewöhnlichen, die Kirchenordnung betreffenden Sinne beginnt (Lagarde p. 77, 15; 79, 16); 3) dadurch, daß hier keine Spur von Nachbildung der Doctr. sich zeigt, so daß der Abdruck auch dieses Theils der jüngeren Schrift bei Bryennios p. 78—83 zwecklos erscheint. Auch dieser zweite, kanonistische Theil scheint aber eine alte, wahrscheinlich schon vor Clemens vorhandene Grundlage zu haben (oben S. 68 f.). Erst wenn wir zu der *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, die wir nun besitzen, auch noch *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων* höheren Alters geschenkt bekämen, würden wir vielleicht die beiden Hauptwurzeln der aus moralisch-religiösen und kirchenrechtlichen Elementen so sonderbar gemischten Literatur besitzen, von welcher die *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* ein immerhin noch ziemlich alterthümliches Beispiel sind. Ich sehe keinen Grund, mein früheres gegen Lagarde und Hilgenfeld gerichtetes Urtheil über diese Schrift[3]), welches man überhört hat, zu modificiren. Die damals ausgespro-

---

1) Chrysostomi opp. ed. Montfaucon VI, appendix p. 74 A (hom. 13 zu Matth. 6, 3); p. 221 A (hom. 53 zu Matth. 25, 17). Der nächstfolgende Zeuge wird Euthalius sein (Zacagni, collectanea p. 420 cf. p. 415), wo es in Bezug auf Actor. 20, 35 heißt *ἐκ τῶν διατάξεων* cf. const. apost. IV, 3.

2) Ed. Lagarde p. 77, 14—79, 33 oder Hilgenfeld Nov. T extra can. IV, 101, 6—105, 3 cf. Krawutzki, Theol. Quartalschr. 1882 S. 400 ff.

3) Ignatius von Antiochien (1873) S. 583.

chene Vermuthung, daß Clemens die von ihm als γραφή citirte Stelle, welche sich in den διατ. διὰ Κλήμ. wiederfindet, nicht diesen selbst, sondern einer älteren, darin verarbeiteten Schrift entnommen habe, ist durch die Publication der Doctr. zur Gewißheit erhoben. Die andere, gleichzeitig vorgetragene Vermuthung, daß die διατ. διὰ Κλήμ. doch ziemlich alt, vielleicht nicht jünger als Origenes seien, ist durch die an der Oberfläche sich haltenden Bemerkungen von Bryennios nicht widerlegt.

Nicht unsere Doctr. selbst, sondern eine Umarbeitung derselben wird es sein, welche die unter Cyprian's Namen überlieferte Schrift „de aleatoribus“ [1]) mit den Worten citirt: *Et in doctrinis apostolorum*: „*si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur, donec paenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra.*“ Das ist kein Citat aus der Doctr., erinnert aber doch an zwei oder drei Stellen derselben.[2]) Es fragt sich daher, ob nicht der Pluralis *doctrinae* auf eine erweiternde Bearbeitung unserer Doctr. hinweist, welche sich selbst in ihrem doppelten Titel singularisch bezeichnet und von Athanasius, Pseudoathanasius und Nicephorus ebenso betitelt wird. Die pluralische Bezeichnung bei Eusebius und im Verzeichnis des Anastasius (oben S. 279) kann nicht beweisen, daß unsere Doctr. jemals διδαχαί statt διδαχὴ τῶν ἀποστόλων genannt worden sei. Denn, wie im Verzeichnis des Anastasius offenbar mehrere Schriften unter einem Titel zusammengefaßt sind[3]), so wird es auch bei Eu-

---

1) Cypr. opp. ed. Hartel, append. p. 96, 13. Die Schrift ist eine zu Anfang verstümmelte Synodalrede eines lateinischen Bischofs. Die Schriftcitate in derselben sind sehr merkwürdig. In c. 2 p. 93, 16—94, 2 wird Hermas, simil. IX, 31 citirt; es folgt p. 94, 5 ein Citat unbekannter Herkunft; c. 3 p. 95, 1—3 wird als Wort Jesu ein Spruch citirt, welcher theilweise mit Ephes. 4, 30 zusammenfällt; c. 4 p. 95, 19—96, 7 wird ein Convolut von Sätzen aus den beiden Timotheusbriefen gegeben, deren Fundstätten in der wiener Ausgabe nicht genau angegeben sind. Zwischen der Anführung von 1 Cor. 5, 11 p. 96, 7 und dem Citat aus den „Apostellehren“ p. 96, 13 steht ein Apokryphon, welches auf Paulus zurückgeführt zu sein scheint. Apokrypha stehen auch noch c. 9 p. 102, 4—7. Das erste (*nolite extendere manus vestras iniuste, ne exacerbetis me et non sinam vos diu permanere super terram*) erinnert nur in seinem ersten Anfang entfernt an Doctr. 4 p. 19: μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας κτλ.

2) Cf. Doctr. c. 14 p. 49 (die oben S. 281 übersetzte Stelle); c. 10 p. 38; c. 15 p. 51 estr.

3) Oben S. 279 Anm. 2. Wie der Ausdruck περίοδοι ἀποστόλων, auch wenn sie eine Nummer für sich bildeten, mehrere selbständige

sebius der Fall sein. Es hat ja auch eine *διδαχὴ* oder *διδασκαλία Πέτρου* gegeben, welche Origenes citirt[1]), also Eusebius sicherlich wenigstens dem Namen nach gekannt hat. Aus der Berücksichtigung mehrerer solcher *διδαχαί*, worunter die *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* sich befunden haben wird, erklärt sich sehr einfach der Ausdruck des Eusebius. Das Citat aber des Pseudocyprian macht es vermöge seines Wortlauts und seiner Einführungsformel sehr wahrscheinlich, daß diese *διδαχαί* zu einem Buche zusammengefaßt, oder daß mehrere derselben, darunter auch unsere Doctr. zu einem Ganzen verarbeitet waren. Auch jenes von Cotelier mitgetheilte Fragment mit dem Titel *ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων* weist auf ein Buch, in welchem mehrere Bücher gleicher Gattung zusammengefaßt waren (Grabe, spicil. I, 54).

Es erübrigt noch der räthselhafte Titel bei Rufinus[2]): *duae viae vel iudicium Petri.* Daß so nicht die *διατ. διὰ Κλήμ.* heißen konnten, liegt am Tage. Diese Schrift beginnt zwar mit einer Schilderung zweier Wege, aber nicht Petrus, sondern Johannes eröffnet die Reihe der redend auftretenden Apostel; und von einem Urtheil, von einer Entscheidung des Petrus über eine strittige Frage ist überhaupt nichts drin zu lesen. Noch weniger kann unsere Doctr. diesen Titel geführt haben; denn sie enthält den Namen des Petrus gar nicht, und von einem Ausspruch, der als *iudicium* irgend eines Apostels betrachtet werden könnte, ist hier vollends nichts zu entdecken. So, wie es Bryennios sich gedacht hat, entstehen keine Büchertitel. Weil in der „Lehre der Apostel“ immer nur Einer zu reden scheint, indem die Anrede überall „mein Kind“ und nicht „unsere Kinder“ lautet, und weil im N. T. Petrus öfter im Namen aller Apostel redet, soll man dem Büchlein seinen ursprünglichen Titel geraubt und den neuen Titel „Entscheidung des Petrus“ gegeben haben! Hat es überhaupt ein Buch unter dem

---

Schriften umfaßt, so auch *διδαχαὶ τῶς ἀποστόλων*. Und nun sind diese beiden Gruppen sogar zu einer einzigen zusammengefaßt.

1) De princ. praef. Delarue I, 47; cf. Jo. Damasc. Sacra Par. ed. Lequien II, 336 u. 475; letzteres Citat theilweise auch bei Gregor. Nazianz. or. XIV (ed. Maur. 1778) tom. I p. 274 cf. auch p. 259. Die Identität der „Lehre des Petrus“ mit der berühmten „Predigt des Petrus“ ist ganz ungewiß, um nicht zu sagen, unwahrscheinlich cf. meinen Ignatius S. 601 f.

2) Expositio symboli c. 38 hinter Cypr. opp. ed. Bened Paris 1726 p. CCXXIV: *Libellus qui dicitur Pastoris sive Hermetis, qui appellatur duae viae vel iudicium Petri.* Ueber die Conjecturen in Bezug auf *qui* s. meinen Hirten des Hermes S. 21 Anm. 4. Ferner ist statt *iudicium P.* auch *secundum P.* und *iudicium secundum Petrum* überliefert.

Titel *iudicium Petri* gegeben, was man dem Hieronymus (v. ill. 1) und dem Rufinus wohl glauben muß, und hat dasselbe außerdem den Titel *duae viae* geführt, was bei der Textbeschaffenheit jener Stelle des Rufinus äußerst zweifelhaft ist, so müßte dasselbe allerdings mit unsrer Doctr., welche mit der Schilderung der zwei Wege beginnt, und außerdem mit apokryphen Petrustraditionen in einem gewissen Zusammenhang stehen. Aber es wäre verlorene Mühe, die Möglichkeiten zu erwägen, die sich auf Grund so unsicherer Voraussetzungen denken lassen.

III. Die Doctr. ist schon im zweiten Jahrhundert und noch in der zweiten Hälfte des 4. zwar keineswegs „der Katechismus" der alexandrinischen Kirche, aber doch eines der ziemlich zahlreichen Lesebücher gewesen, welche man bei dem auf die Taufe vorbereitenden Unterricht gebrauchte[1]). Eine derartige Verwendung wenigstens eines Theils seiner Schrift scheint der Verfasser selbst im Auge gehabt zu haben. Nachdem er den guten und den bösen Weg beschrieben und dem noch einige Ermahnungen angehängt hat (c. 1—6), geht er zu einem zweiten Theil mit den Worten über: „Was aber die Taufe anbelangt, so sollt ihr also taufen: nachdem ihr dies alles vorher gesagt habt, sollt ihr taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes" u. s. w. Es soll also der Inhalt von c. 1—6 den Taufkandidaten vor der Taufe mitgetheilt werden. Nur auf diesen ersten Theil kann sich auch der zweite Titel beziehen, welchen das Büchlein in der Hs. trägt „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an (für) die Heiden"; denn von c. 7 an werden nicht die Heiden oder Katechumenen angeredet, sondern die Gemeinde der Gläubigen, welche die Sakramente verwaltet, Kirchenzucht übt, ihre Geistlichen wählt u. s. w. Nur im ersten Theil findet sich die Anrede „mein Kind"[2]). So wird auch nur dieser Theil in der durch Athanasius bezeugten Weise den Katechumenen zum Zweck der Belehrung und Erbauung vorgelesen worden sein. Auch aus manchem anderen der dort von Athanasius genannten Bücher können nur ausgewählte Abschnitte solche Verwendung gefunden haben. In Bezug auf den Hirten haben wir an Athanasius selbst einen Zeugen dafür, daß der mittlere

1) Cf. das Urtheil Mancher bei Eus. h. e. III, 3, 6, daß der Hirt des Hermas für diesen Zweck sehr nothwendig sei. Auch die an sich undeutlichere Bezeichnung des Hirten als eines „sehr nützlichen Buchs" bei Origenes und Athanasius weist auf die angegebene praktische Verwerthung dieser Bücher.

2) c. 3 fünfmal, c. 4 einmal, dazu noch τέκνα c. 6.

Theil derselben, die Mandate, als eine selbständige Schrift angesehn und behandelt wurde [1]). Eben sie allein eigneten sich zu katechetischem Gebrauch. Es entsprach aber solche Verwendung des 2. Buchs des Hirten und des ersten Theils der Doctr. der allgemeinen Anschauung und Uebung der alten Kirche, wonach ein gewisses Maß von moralischer Unterweisung und Erziehung die Voraussetzung der Einführung in die christlichen Glaubenswahrheiten bilden sollte. Der ganze stufenmäßige Aufbau der drei Hauptwerke des Clemens beruht auf dieser Anschauung [2]).

Für den schriftstellerischen Bildungsgrad des Verfassers der Doctr. ist es bezeichnend, wie er von dem ersten für die Katechumenen bestimmten Theil zu dem zweiten an die Gemeinde der Getauften gerichteten Theil übergeht; nämlich dies, daß er diesen Unterschied der Bestimmung und der Adresse nur in der angegebenen Weise ausdrückt, und daß er dem zweiten Theil nicht einmal eine neue Ueberschrift gibt, nachdem doch die Geltung der ersten erloschen ist. Es ist sehr fraglich, ob er seinem Buch einen Gesammttitel gegeben hat, oder ob nicht vielmehr, wie Bryennios urtheilt, der jetzt in der Hs. zu lesende erste Titel „Lehre der 12 Apostel" eine aus dem Bedürfnis nach einem Generaltitel entstandene spätere Zuthat, ein Excerpt aus dem vom Verfasser selbst herrührenden Sondertitel des 1. Theils ist. Der jetzige Generaltitel ist auch von keinem anderen Schriftsteller, der das Buch erwähnt, genau so angeführt worden. Doch entspricht derselbe ebenso wie die noch einfachere Form *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* gewiß den Absichten des Verfassers. Der Leser sollte sich selbst sagen, daß das von c. 7 an Folgende zwar nicht mehr an die Heiden und Katechumenen, sondern an die Gemeinde der Getauften gerichtet sei, daß es aber nicht weniger als der 1. Theil eine „Lehre des Herrn durch die 12 Apostel" sei. Man erinnert sich bei diesem Ausdruck an den noch prägnanteren in 2 Petri 3, 2 *ἡ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Uebrigens drückt dieser Titel keinen höheren Anspruch aus, als wenn heute Jemand einem von ihm verfaßten Religionslehrbuch den Titel „Christlich-apostolische Lehre" geben würde. Bryennios (proll. p. 3) macht mit Recht darauf auf-

---

1) Cf. meinen Hirten des Hermas S. 38 Anm. 3 und Harnack, Proll. zu Hermas p. LIX, wo jedoch „Anfang" statt „Anhang" zu lesen und der letzte Satz der Anmerkung als gegenstandslos zu streichen ist. — Uebrigens stammen auch alle Hermascitate des Athanasius selbst aus den Mandaten.

2) Oben S. 104. 108 cf. Orig. c. Celsum III, 59. 60.

merksam, daß weder Jesus noch die Apostel in diesem Buch als direct zum Leser redende Subjecte auftreten. In dritter Person wird über den Herrn geredet; und daß nicht, wie man nach dem Titel denken möchte, das Collegium der Apostel, sondern ein Einzelner, nämlich der namenlose Verfasser redet, zeigt schon die wiederholt vorkommende Anrede „mein Kind". Das ist aber von Wichtigkeit füs die Würdigung der kirchlichen Geltung der Doctr. in Alexandrien. Die Kirche hat nicht nur wie in anderen Fällen in einem guten Glauben gehandelt, den übrigens Niemand zu theilen verpflichtet ist; sondern es war in der That eine ἄπλαστος γραφή, welche man zu so hohen Ehren kommen ließ. Wenn auch die, welche sie hochschätzten, wie ein Athanasius, sie „die sogenannte Apostellehre" nannten, so war das nicht Ablehnung eines weitergehenden Anspruchs, den die Schrift selbst erhoben hätte, sondern ein genauer, gleichsam wissenschaftlicher Ausdruck statt des populären, misverständlichen Titels; es war ähnlich gemeint, wie wenn wir von dem „sogenannten apostolischen Symbolum" reden. Harmlos ist auch das δώδεκα im Titel. Es ist dabei ebensowenig wie etwa 1 Cor. 15, 5 oder Apoc. 21, 14 auf Judas oder Matthias reflectirt, oder auch Paulus ausdrücklich ausgeschlossen. Sind doch die Briefe des Letzteren nicht ohne deutlichen Einfluß auf die Doctr. geblieben. Aber Späteren gab der Titel des Buchs Anlaß, wie ja ganz Aehnliches dem „apostolischen" Symbolum widerfahren ist, den Inhalt dieser Apostellehre auf einzelne Apostel zu vertheilen und direct auf die Apostel zurückzuführen [1]).

IV. Es fehlt dieser apostolischen Herrenlehre nicht an einer gewissen Abrundung und anscheinenden Vollständigkeit. Da sie mit der Moral für die Katechumenen beginnt und mit der Wiederkunft des Herrn schließt, so ist zu erwarten, daß eine gewisse Ansicht vom nachapostolischen und altkatholischen Christenthum in dieser alten Urkunde eine neue Stütze suchen wird. Ein wenig Moral, einige liturgische Formen und Formeln und ein bischen Eschatologie: das ist Alles. Nicht einmal soviel wie bei Hermas hört man hier von dem Glauben an den einen Gott und an den Sohn Gottes und von der grundlegenden Bedeutung dieses Glaubens für alles christliche Tugendleben und für die ewige Lebendigkeit. Das an die Spitze gestellte Gebot der Gottesliebe wird gar nicht entwickelt. Die Regeln für das Leben des Einzelnen und der Gemeinde werden ohne alle tiefere Begründung kurz hingestellt. Da

1) So die διαταγαὶ διὰ Κλήμ. mit ihrem wunderlichen Apostelverzeichnis oben S. 69 Cf. auch const. apost VIII, 4 sqq.

ist nichts zu spüren von der mystischen Gluth eines Ignatius, von der pietistischen Breite eines Hermas, von dem pastoralen Pathos eines Clemens. Aber andrerseits wird es auch aus dem bewußten Zweck des Verfassers zu erklären sein, daß er uns nicht entwickelt, was es ihm bedeutet, daß „der heilige Vater seinen Namen in den Herzen der Gläubigen hat wohnen lassen", oder was er versteht unter „der Erkenntnis und dem Glauben und der Unsterblichkeit, welche Gott durch seinen Knecht Jesus uns (den Christen) kundgethan hat" (c. 10); daß er es unterlassen hat, uns die Taufformel (c. 7) zu erklären, oder anzudeuten, in welcher Weise die rechten Lehrer zur Förderung nicht nur der Gerechtigkeit, sondern auch der „Erkenntnis des Herrn" beizutragen pflegten (c. 11 p. 41). Die Doctr. will keine irgend vollständige Beschreibung des Christenthums und des kirchlichen Lebens sein, sondern nur ein neben anderen Quellen der Belehrung und Erbauung zu benutzendes praktisches Hilfsbüchlein. Vor allem ist nicht zu vergessen, daß das Buch selbst mehr als einmal auf „das Evangelium" als die Quelle und Norm seiner kurzen Regeln hinweist (c. 8. 11. 15).

Ein Bild des Ganzen gibt folgende Inhaltsübersicht, welche neben derjenigen des Bryennios und den Anmerkungen desselben nicht überflüssig sein möchte.

I. Theil c. 1—6. Lehre des Herrn durch die 12 Apostel an die Heiden: die zwei Wege des Lebens und des Todes.

1. Den Weg des Lebens zeigen die zwei Gebote der Gottes- und Nächstenliebe nebst der populären Umbildung von Matth. 7, 12 ins Negative [1]). Die lehrhafte Ausführung (*διδαχή*) hievon, genau genommen aber nur von der Nächstenliebe wird nach der Bergpredigt gegeben (c. 1). Als zweites Gebot in dieser Belehrung [2]) werden die Verbote des Mordes, des Ehebruchs, des Diebstahls u. s. w. in Anlehnung an den Dekalog vorgetragen (c. 2). Hieran schließt sich eine Warnung hauptsächlich vor solchen Gesinnungen und

1) Dies ist das älteste Beispiel der apokryphischen Umgestaltung dieses Herrenworts cf. F. II, 140 f. 199. Es ist bezeichnend, daß die *διατ. διὰ Κλήμ.* Lagarde p. 74, 29 gerade Matthäus dies Wort sprechen lassen.

2) Ich verstehe nicht, wie Bryennios p. 10 Anm. 1 hierin eine Auslegung des Gebots der Nächstenliebe finden kann. Dies ist ja in c. 1 entfaltet worden. Jetzt dagegen folgen lauter Verbote, also eine Ausführung des dritten der an die Spitze des Ganzen gestellten Sätze: *πάντα δὲ, ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει* p. 5. Der erste von der Gottesliebe wird eben nicht durch eine *διδαχή* entwickelt.

Handlungsweisen, welche in ihrer Entwicklung zu den vorher genannten groben Thatsünden führen (c. 3 bis p. 17 Zeile 3). Es folgt eine ziemlich bunte Reihe theils positiver, theils negativer Ermahnungen, unter anderem in Bezug auf die Wahl des Umgangs, das Verhalten in Krankheitsfällen, das Benehmen gegen die Lehrer, die Armen, die Kinder, die Sklaven (c. 3 Schluß und c. 4).

2. Der Weg des Todes wird durch ein Register von Sünden und Sündern charakterisirt (c. 5).

3. Den Schluß des ersten Theils bilden die drei Regeln: a) Hüte dich vor Lehrern, welche anders lehren, als in c. 1—5 geschehen ist. b) Kannst du nicht sofort das ganze Joch des Herrn tragen, so thue, soviel du kannst. c) Insbesondere in Bezug auf die Nahrung (Fasten) enthalte dich wenigstens des Götzenopferfleisches (c. 6).

II. Theil c. 7—10. [An die Gemeinde der Getauften: über die Cultusakte].

1. Taufe auf den Namen des Dreieinigen, der Regel nach Untertauchung in fließendem Wasser, ausnahmsweise auch in stehendem und selbst warmem, im Nothfall auch dreimalige Uebergießung des Hauptes mit Wasser. Täufer und Täufling (dieser 1—2 Tage), wo möglich noch andere Gemeindeglieder sollen vor der Taufe fasten (c. 7).

2. Fasten am Mittwoch und Freitag, Beten dreimal am Tage, insbesondere Anwendung des Vaterunsers (c. 8).

3. Eucharistie: a) Dankgebet für den Kelch; b) Dankgebet für das Brod; c) Beschränkung der Theilnahme an diesem Mahle auf die Getauften (c. 9). d) Nach der Sättigung [1]) neues Dank- und Bittgebet. e) Im Gegensatz zu den vorstehenden liturgischen Formularen soll den Propheten gestattet sein, „dankzusagen soviel sie wollen“ (c. 10).

III. Theil c. 11—16. [Gleichfalls an die Gemeinde: über Propheten, Apostel, Lehrer, Bischöfe und Diakonen].

1. Ohne auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten lehrender Persönlichkeiten einzugehen wird der allgemeine Grundsatz aufgestellt: Wer als Lehrer auftritt und alles in Theil I und II Enthaltene [2]) lehrt, soll aufgenommen, und wenn er zur Förderung von Gerechtigkeit und Erkenntnis etwas beizutragen versteht,

---

1) Hierüber und über den Inhalt der Gebete s. weiter unten.

2) Das *ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα* c. 11 cf. c. 7 in. wird nicht nur auf den II. Theil, sondern vor allem auch auf den I. Theil zu beziehen sein.

wie der Herr selbst aufgenommen werden. Der in entgegengesetztem Sinn Lehrende soll nicht angehört werden (c. 11 bis p. 41 Zeile 4).

2. Gegen Apostel und Propheten soll man sich nach dem Gebot des Evangeliums verhalten. a) Die Apostel (Wanderprediger) sollen einen oder zwei Tage Gastfreundschaft genießen und Wegzehrung für die Wanderung bis zum nächsten Nachtquartier empfangen [1]). Ein längeres Bleiben oder Fordern von Geld würde sie als Pseudopropheten charakterisiren. — b) Den Propheten soll man nicht ohne triftigen Grund auf die Probe stellen oder kritisiren. Zeigt er sich aber bei der Ausübung seiner prophetischen Gabe genußsüchtig oder gewinnsüchtig, oder lebt er nicht seiner Lehre gemäß, so gilt er als Pseudoprophet (c. 11). — c) Anhangsweise werden in Bezug auf alle zuwandernden Christen Bestimmungen getroffen: Für zwei oder drei Tage sollen sie Gastfreundschaft genießen; wenn sie sich niederlassen wollen, zur Betreibung eines Gewerbes angehalten, oder, wenn sie ein solches nicht verstehen, sonst angemessen beschäftigt werden. Kein Christ darf müßig leben (c. 12). — d) Von jedem Propheten, der sich in der Gemeinde niederlassen will, gilt die Regel, daß er seines Lebensunterhaltes werth sei. Ebenso von jedem wahrhaftigen Lehrer. Für den Unterhalt dieser Propheten (und Lehrer) sollen die Christen dadurch sorgen, daß sie ihnen als den neutestamentlichen Hohenpriestern die Erstlinge geben vom Wein- und Ackerbau, von der Viehzucht, von jedem einzelnen Gastmahl, das man veranstaltet [2]), vom einzelnen Oel- oder Weinkrug, den man anbricht, von Geld, Kleidern und allem Besitz. Dies alles „nach dem Gebot", aber in Bezug auf die Quantität nach Gutdünken. Hat man keinen Propheten, so kommen diese Abgaben den Armen zu (c. 13).

3. An jedem Sonntag soll in der Gemeindeversammlung die Eucharistie gefeiert werden, verbunden mit Sündenbekenntnis und Versöhnung der Entzweiten, damit das neutestamentliche Opfer rein sei (c. 14).

4. Zu Bischöfen und Diakonen sollen die Gemeinden

---

1) Es ist dies das neutestamentliche *προπέμπειν* 3 Jo. 6 f.; Tit. 3, 13 f.

2) *ἐὰν σιτίαν* (*σιτείαν*) *ποιῇς* wird wohl nichts Anderes bedeuten cf. auch *σίτησις*. Es ist dasselbe wie *δοχή* Luc. 14, 13; const. apost. II, 28; Pseudoignatius ad Smyrn. 8 extr. Clemens in seiner Polemik gegen misbräuchlich so genannte *ἀγάπαι* paed. II, 4 sagt: *δειπνάρια καὶ ἄριστα καὶ δοχὰς . . . τὰς τοιαύτας δὲ ἑστιάσεις ὁ κύριος ἀγάπας οὐ κέκληκεν.*

fromme, tugendhafte und bewährte Männer wählen; denn diese Beamten leisten der Gemeinde denselben gemeinnützigen und heiligen Dienst wie die Propheten und Lehrer, und sollen daher auch ebenso wie jene dadurch geehrt werden, daß man für ihren Unterhalt sorgt (c. 15 erste Hälfte).

5. Die Sittenzucht soll mit Sanftmuth geübt, aber der, welcher sich am Bruder versündigt, vom Verkehr ausgeschlossen werden. Für dies wie für die Gebete, die Armenpflege, und alles übrige Handeln besitzen die Christen im Evangelium die nöthige Norm (c. 15 zweite Hälfte).

6. Schlußermahnung unter Hinweis auf die Wiederkunft des Herrn und ihre Vorzeichen hauptsächlich nach Matt. 24 (c. 16).

V. Ueber die Abfassungszeit einer christlichen Schrift, welche Clemens als heilige Schrift citirt hat, ein subjektiv befriedigendes Urtheil zu gewinnen, ist nicht eben schwer für den, welcher über die übrigen christlichen Schriften aus der Zeit vor Clemens ein sicheres Urtheil zu besitzen meint. Um so schwerer ist es, ein bestimmtes Urtheil über den neuen Fund heutzutage zur Anerkennung zu bringen, und zwar nicht bloß darum, weil über die meisten Schriften, in deren Reihe die Stelle für das neue Glied zu bestimmen ist, die allerverschiedensten Meinungen für erlaubt gelten, sondern namentlich auch darum, weil Viele, die auf die öffentliche Meinung in diesen Dingen einwirken, eingestandener Maßen über allerwichtigste Schriften dieser Zeit, welche seit 17—18 Jahrhunderten studirt werden konnten, gar kein bestimmtes, ihnen selbst feststehendes Urtheil haben. Dazu kommt dann weiter und hängt damit zusammen die bunteste Mannigfaltigkeit der Anschauungen von der Entwicklung der kirchlichen Zustände bis zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts. Die Geschichte des altkirchlichen Cultus ist noch nicht geschrieben; und eine Geschichte der Kirchenverfassung der bezeichneten Periode scheint noch in sehr weitem Felde zu liegen, wenn man die Aphorismen ansieht, welche während des letzten Jahrzehnts wieder hierüber veröffentlicht sind. Selbst bei Schriften, welche eine genaue und starke Tradition für ihre Entstehungszeit aufzuweisen haben, pflegt man sich sehr ungenirt in dem fehlerhaften Cirkel zu drehen, indem man zuerst die Entstehungszeit der Schriften nach der angeblich bekannten Entwicklung der Verhältnisse beurtheilt, und dann wieder diese Entwicklung nach seinem Urtheil über einzelne Schriften beschreibt. Sehr übel kommt daher jeder Versuch zu stehen, die Entstehungszeit einer Schrift zu bestimmen, von welcher wir durch die Tradition nur wissen, daß sie älter ist als Clemens von Alexandrien. Was die für diese Untersuchung zunächst in Betracht

kommenden Schriften anlangt, so kann ich hier nur constatiren, daß mir und einigen Anderen die Abfassung des 1. Korintherbriefs des Clemens um 96, des Hirten des Hermas [1]) um 97—100, der Ignatiusbriefe um 110 feststeht, und die Abfassung des Barnabasbriefs um 120–125 überwiegend wahrscheinlich ist.

VI. In Doctr. c. 9. 10 cf. c. 14 sind uns Bruchstücke einer Abendmahlsliturgie erhalten, welche, abgesehen von den neutestamentlichen Andeutungen, älter sind als alles bisher Vorhandene. Sie werden den Liturgikern reichen Stoff zum Studium, vielleicht auch zu Streitverhandlungen bieten. Es sei einem Laien auf diesem Gebiete gestattet, einige Fragen anzuregen, was am wirksamsten dadurch zu geschehen pflegt, daß der, welcher sie aufwirft, sofort eine bestimmte Antwort zu geben wagt.

Was heißt *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* c. 10 in.? Der Bearbeiter dieses Stücks in const. apost. VII, 26 paraphrasirt *μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν*, versteht also hierunter den Empfang des Sakraments [2]), und Bryennios zu der Stelle und proll. p. 91 hat sich bei dieser Erklärung beruhigt. Darnach enthielte c. 9 Gebete vor der Communion, c. 10 Gebete nach der Communion, und dazwischen fiele Spendung und Empfang des Sakraments. Nach const. apost. VII, 26 ist dies zweifellos der Hergang. Aber beruht diese Auffassung und Darstellung nicht auf einem Misverständnis? Meine Gründe sind folgende: 1) *ἐμπλησθῆναι* wäre ein höchst sonderbarer Ausdruck für den Empfang des Sakraments. Es bezeichnet doch sehr kräftig die leibliche Sättigung [3]), kann dann selbstverständlich auch bildlicher Ausdruck für eine rein geistliche Erquickung sein [4]). Hier aber handelt sich's um ein Essen von Brod und Trinken von Wein und darnach ist das *ἐμπλησθῆναι* von Befriedigung des Hungers und Durstes zu verstehen. — 2) Den Schluß desjenigen Gebetes, welches nach der von mir beanstandeten Auffassung eine Danksagung für das empfangene Sakrament sein soll, bildet die

---

1) Außer auf mein Buch über den Hirten (1868) beziehe ich mich auf die Nachträge im Ignatius (1873) S. 616—621 und auf die gegen Harnack, Behm u. A. gerichteten ausführlichen Erörterungen Gött. gel. Anz. 1873 Stück 2. Als im wesentlichen zustimmende Urtheile von Gewicht darf ich anführen diejenigen von Caspari, Quellen zu Gesch. des Taufsymbols III, 298; von Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 200–210; von Salmon, Dictionary of Christ. biography II, 912–921.

2) Just. apol. I, 67 *ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται.*

3) Jo. 6, 12; Luc. 1, 53; 6, 25; Act. 14, 17.

4) Rom. 15, 24; Clem. paed. II, 9 (D. I, 219, 21).

Einladung an den, welcher heilig ist, zu kommen, und die Mahnung an den, welcher es nicht ist, Buße zu thun [1]). Wohin soll jener kommen, wenn er das Sakrament schon empfangen hat? Was soll überhaupt die Einladung, wenn sie nicht bedeutet, daß der, welcher reines Gewissens ist, nun zum Empfang des Sakraments herantreten soll? Ist ferner das *μετανοείτω* ebenso wie das *ἐρχέσθω* eine ernstliche, sofort zu erfüllende Forderung, so kann es doch nur entweder eine warnende Abweisung des unwürdig zum Sakrament Kommenden sein, oder, was weniger wahrscheinlich ist, eine Aufforderung jetzt noch im letzten Augenblick seine Sünde zu bekennen [2]) und dann erst zu kommen. Beides aber hat selbstverständlich nur vor dem Empfang des Sakraments einen Sinn. — 3) Das dieser doppelten Aufforderung vorangehende „Hosianna dem Sohne Davids" geht nach aller liturgischen Tradition der Austheilung des Sakraments voran, und zwar ursprünglich ohne Frage unmittelbar voran [3]). Es ist eine Begrüßung des im Sakrament zu seiner Gemeinde kommenden Christus von Seiten der ihm entgegenkommenden Gemeinde. In diesem Zusammenhang kann dann auch das unmittelbar folgende Maranatha nur den Sinn haben: „Der Herr kommt im Sakrament", oder „er ist gekommen, jetzt ist er da [4])". Dies oder Aehnliches findet sich nun meines Wisssens in keiner

---

1) Die in allen ihren Theilen sogleich zu erwägenden Schlußsätze c. 10: *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ* (die Hs. *θεῷ*) *Δαβίδ! εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω. μαραναθά. ἀμήν.*

2) Auch c. 14 wird Bekenntnis der Sünde als ein mit der Feier der Eucharistie verbundenes ihr unmittelbar vorangehendes Thun gefordert. Lehrreich ist Clem. str. I, 5: *ἦ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες ὡς ἔθος αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν· ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ αἵρεσίν τε καὶ φυγὴν ἡ συνείδησις.*

3) So const. apost. VIII, 12 ed. Lagarde p. 259, 17. In const. apost. II, 57 p. 87, 27 steht an derselben Stelle *σῶσον δὴ τὸν λαόν σου*, was nur Uebersetzung des Hosianna ist s. oben S. 52. In der sogen. Liturgie des Jakobus (Daniel, Cod liturg. IV, 128) und in derjenigen des Chrysostomus (Daniel IV, 369) steht unmittelbar vor der Distribution das mit dem Hosianna zusammengehörige *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Cf. auch die Stellung des eigentlichen Hosianna in den Liturgien des Jakobus und des Basilius (Daniel IV, 109. 427) und für die alten lateinischen Liturgien die comparative Zusammenstellung bei Daniel IV, 80. 81.

4) Dem widerspricht es natürlich nicht, daß kurz vorher an das zukünftige Königreich und an das Verschwinden dieser Welt erinnert worden ist. Nach altkirchlicher Anschauung, wie sie von Jo. 6 an, besonders bei Ignatius und Irenäus sich nachweisen läßt, hat das Abendmahl nächste Beziehungen zur zukünftigen Welt der Verklärung.

alten Liturgie als Bestandtheil der Postcommunion. — 4) Das Dank- und Bittgebet in c. 10 enthält auch sonst keine Anzeichen davon, daß es Danksagung für das empfangene Sakrament sein soll. Für das Geschenk der geistlichen Speise und des geistlichen Tranks und des ewigen Lebens wird nur in demselben Sinne gedankt, wie für das Geschenk der leiblichen Nahrung. Wie Gott diese der Menschheit durch die Schöpfung geschenkt hat, so jene der Christenheit durch die Stiftung des Abendmahls. Die Verbindung dieser beiden Gegenstände der Danksagung und überhaupt die Erwähnung der Gaben der natürlichen Schöpfung in den Abendmahlsgebeten erkennt man mehr oder weniger deutlich aus allen ältesten Nachrichten [1]). Diese eucharistischen Gebete gehen aber der Austheilung des Sakraments voran sowohl nach Justinus (apol. I, 66. 67), als nach dem Pfaff'schen Fragment unter dem falschen Namen des Irenaeus (Harvey II, 502). Auch das in Doctr. c. 10 hinzutretende Gebet für die gesammte Kirche (*μνήσθητι, κύριε, κτλ.*) gehört nach aller mir bekannten liturgischen Tradition vor die Communion. Aus diesen Gründen ergibt sich, daß Doctr. 10 die der Austheilung des Sakraments unmittelbar vorangehenden liturgischen Formeln enthält.

Das Misverständnis des Verfassers vom Const. VII ist leicht begreiflich. Jene Anweisung am Schluß von Doctr. c. 9, daß nur Getaufte an der Feier des Eucharistie Theil nehmen sollen, und das damit verbundene Wort Jesu: „Gebt nicht das Heilige den Hunden“ erinnerte den Schriftseller des vorgerückten 4. Jahrhunderts an die liturgische Formel *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, welche zu seiner Zeit der Austheilung unmittelbar voranzugehen pflegte [2]). Wenn nun hierauf die Worte folgten *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*, so schien das nur heißen zu können: „nachdem inzwischen die Abendmahlsgäste durch das Sakrament gespeist worden.“ Der Bearbeiter bedachte nur nicht, daß die Abweisung der Unheiligen am Ende von Doctr. 10 wiederkehrt und genauer angesehen erst hier sich findet. Denn nur hier handelt es sich wie bei dem *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* der späteren Liturgien um unwürdige Gemeinde-

1) Just apol. I, 13; dial. 41; Iren. IV, 17, 5; 18, 4 und 6 Massuet p. 249. 251; fragm. gr. 36 Harvey II, 502. Besonders dies Pfaff'sche Fragment, dessen Verfasser sich als einen Kenner der Doctr. erwiesen hat und wahrscheinlich wie diese der alexandrinischen Kirche angehört (oben S. 280 f.), verdient genau verglichen zu werden.

2) Cf. die Liturgien des Jakobus und Basilius (Daniel IV, 125. 437) und Hammond, ancient lit. of Antioch. (Oxford 1875) p. 17 mit den Belegen aus Chrysostomus.

glieder, welche noch im letzten Augenblick gewarnt werden sollen. Und nur hier findet sich ein Aequivalent der späteren liturgischen Formel als Bestandtheil der alten Liturgie, dagegen in Doctr. c. 9 nur eine lehrhafte Zwischenbemerkung des Verfassers zur Begründung der Regel, daß nur Getaufte an der ganzen eucharistischen Feier Theil nehmen sollen.

Aber wie ist nun das μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι zu verstehen, nachdem sich gezeigt hat, daß die hiedurch eingeleiteten liturgischen Formeln der Spendung des Sakraments nicht folgen, sondern unmittelbar vorangehn? Es folgt eben hieraus, daß der Spendung des Sakraments eine Mahlzeit voranging, bei welcher man sich satt aß [1]), das ist die sogenannte Agape. Diese Mahlzeit selbst wird ebensowenig beschrieben wie die ihr folgende Communion; aber von der Agape wird doch wenigstens das Ergebnis genannt und das zeitliche Verhältnis der eucharistischen Gebete zu derselben angegeben. Die Gebete in Doctr. c. 10 bilden den Uebergang von der Agape zum eigentlichen Sakrament. Man wird vielleicht entgegnen, daß dann die auf Kelch und Brod bezüglichen Gebete in c. 9 sonderbar vorangestellt seien. Aber es ergibt sich eben aus dem Gesagten sofort, daß die Gebete in c. 9 nicht unmittelbar zum Sakrament gehören. Sie passen auch inhaltlich nicht dazu. Erstlich entspricht ihnen meines Wissens nichts in den ältesten liturgischen Traditionen von Justinus an. Zweitens wird hier der Kelch zuerst, dann erst das gebrochene oder zu brechende Brod genannt. Ist es denkbar, daß man in kirchlichen Kreisen, wo das Matthäusevangelium und der 1. Korintherbrief in Ansehn standen [2]), im Widerspruch mit diesen und allen neutestamentlichen Urkunden und abweichend von aller uns bekannten Tradition bei der Abendmahlsfeier selbst den Kelch vor dem Brod gesegnet und dargereicht hätte? Dazu kommt, daß die Doctr. selbst in den der Sakramentsfeier unmittelbar vorangehenden Gebeten (c. 10) zweimal zuerst die Speise und dann den Trank nennt, also in diesem Punct mit aller sonstigen Tradition übereinstimmt. Also gehören

---

1) Es ist hiebei selbstverständlich als Regel vorausgesetzt, daß die von Paulus 1 Cor. 11, 20 f. 33 f. gerügten Uebelstände vermieden werden.

2) In Bezug auf die Doctr. wird dies von Niemand bezweifelt werden. Im Stellenregister des Bryennios p. 57 vermisse ich 1 Cor. 16, 22 = Doctr. c. 10 p. 38 μαραναθά, vielleicht ist auch zu c. 10 p. 37 (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν) an 1 Cor. 10, 3 f. zu erinnern.

3) Matth. 26, 26 f.; 1 Cor. 11, 24 f. cf. Mr. 14, 22 f.; Luc. 22, 19 f.; Just. apost. I, 66; dial. 70.

auch die Gebete in c. 9 nicht zur Abendmahlsfeier selbst, sondern beziehen sich auf die vorangehende Agape und leiten diese ein [1]). Sucht man für diese liturgischen Formen im N. T. eine Anknüpfung, so bietet sich jener Kelch, welchen Jesus nach Luc. 22, 17 f. vor der Abendmahlsstiftung gereicht hat. Es wird auch nicht zufällig sein, daß Jesus in Bezug auf diesen Kelch vor dem Abendmahl vom „Gewächs des Weinstocks" und „vom Kommen seines Reiches" geredet hat (Luc. 22, 18), und daß die Doctr. eben hier zuerst von „dem heiligen Weinstock Davids" (p. 35) und zum Schluß von der Sammlung der Christenheit in Gottes Reich (p. 36) spricht. Dem Paschamahl, welches Jesus mit seinen Jüngern zu halten ein Verlangen getragen hatte, und in dessen Verlauf er das Mahl des neuen Bundes stiftete, entspricht die Agape, welche in der eigentlichen Abendmahlsfeier gipfelte und dieser regelmäßig voranging. Auch die Zwischenbemerkung c. 9 extr. ist nun nicht mehr störend. Der ganze Abschnitt c. 9. 10 handelt *περὶ τῆς εὐχαριστίας*, und dies Wort ist noch in lebendigem Gefühl für seinem ursprünglichen Sinn gebraucht. Der Abschnitt beschreibt nämlich nicht die Handlung oder die Handlungen, welche übertragener Weise *εὐχαριστία* genannt worden sind, sondern er gibt die bei dieser Gelegenheit zu sprechenden „Danksagungen." Wie nun an das zweite Stück dieses Abschnitts eine Bemerkung über die liturgische Ungebundenheit der Propheten sich anschließt (c. 10 p. 39), so steht am Schluß des ersten Stücks eine Bemerkung über die Personen, welche allein an der Feier Theil nehmen sollen (c. 9 p. 36). Der Ausschluß der Ungetauften bezieht sich nach der Stelle, welche diese Bemerkung gefunden hat, nicht auf die Abendmahlsfeier für sich, sondern auf diese mit Einschluß der vorangehenden Agape. Es versteht sich ja auch von selbst, daß da, wo das Abendmahl regelmäßig mit einer Agape verbunden war, zu dieser nur zugelassen werden konnte, wer auch zu jenem berechtigt war. Man wende nicht ein, daß hier c. 9 extr. das, wovon die Nichtgetauften ausgeschlossen werden, *ἡ εὐχαριστία ὑμῶν* heiße, und daß dies Wort hier nicht im Sinne von Danksagung, sondern im Sinne von Abendmahlsfeier oder gar von Abendmahlsbrod [2]) und -wein gefaßt werden müsse, somit auch nicht die Agape mitumfassen könne. Aber diese Unterscheidung wäre eine

1) Man darf daraus nicht schließen, daß der Kelch und das Brod, worauf sich die bei der Agape gesprochenen Gebete beziehen, äußerlich verschieden gewesen wären von Kelch und Brod der nachfolgenden Abendmahlsfeier.

2) Ignatius ad Smyrn. 8, 1; Philad. 4; Just. apol. I, 66.

anachronistische Fiction; es hieße einen Sprachgebrauch, welcher sich erst nach der Trennung von Agape und Abendmahl ausprägen konnte, für die dieser Trennung vorangehende Periode fordern. Wie Ignatius Agape und Abendmahl unter dem einen Wort ἀγάπη befaßt [1]), so die Doctr. beides unter dem einen Wort εὐχαριστία. So auch in c. 14, woraus wir erfahren, daß die in das Abendmahlsopfer auslaufende eucharistische Versammlung an jedem Sonntag stattfinden sollte.

Es stellt sich uns hier dasselbe Stadium in der Entwicklung des Gottesdienstes vor Augen, wie in dem berühmten Brief des Plinius an Trajan und in den Briefen des Ignatius, ein Stadium, welches zur Zeit Justin's des Märtyrers nicht in dieser oder jener Gemeinde, sondern wie es scheint allgemein überschritten war und jener späteren Einrichtung Platz gemacht hatte, daß das Abendmahl von der Agape getrennt und in den morgendlichen Hauptgottesdienst verlegt wurde [2]). Die Doctr. ist älter als die Schriften Justin's, sie ist vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben. Das ergibt sich auch aus dem dritten Theil der Schrift.

VII. Unter den in der Gemeinde hervorragenden Persönlichkeiten nehmen nach der Doctr. unverkennbar die Propheten die erste Stelle ein. Sie werden das eine Mal mit Aposteln zusammengestellt (c. 11 p. 41), anderwärts mit Lehrern (c. 13 p. 47; c. 15 p. 51); aber von beiden werden sie doch deutlich unterschieden. Unter ἀπόστολοι versteht der Verfasser wandernde Evangelisten. Wenn man jedem zuwandernden Christen 2 oder höchstens 3 Tage Gastfreundschaft gewähren soll (c. 12 p. 46), den Aposteln aber nur 1 Tag oder höchstens zwei [3]); und wenn bei diesen gar nicht, wie bei anderen

---

1) Ignatius ad Rom. 7, 3; Smyrn. 7, 1; 8, 2 cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 341—354; 587 Nr. 6 und meine Anmerkungen zu Ign. et Pol. epist. p. 89 sqq. In Bezug auf den Sprachgebrauch besteht zwischen Ignatius und Doctr. der Unterschied, daß Ignatius neben ἀγάπη auch εὐχαριστία, die Doctr. aber neben letzterem nicht auch ersteres gebraucht. Sie stimmen ferner überein im Gebrauch des alterthümlichen „Brodbrechens" Doctr. 14 κλάσατε ἄρτον, c 9 p. 35 u. 36 κλάσμα cf. meine Zusammenstellung Acta Joannis, Einleitung p. CL n. 4.

2) Cf. meine Ausführungen im Ignatius S. 351. 586; Ignatii et Polyc. epist. proll. p. X u. p. 90. 91. Acta Joannis, proll. p. CLI.

3) c. 11 p. 41 gibt Bryennios nach der Hs. οὐ μενεῖ δὲ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ᾖ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην. Nach c. 12 p. 46 läge es nahe, wie auch schon geschehen ist, vor ἡμέραν ein εἰ μή durch Conjectur zu ergänzen. Aber man sollte dann wie dort Voranstellung des in diesem Falle betonten Zahlworts erwarten. Auch der zweite Satz mit ἐάν sieht nicht darnach

Christen und auch z. B. bei den Propheten, der Fall ins Auge gefaßt wird, daß sie sich dauernd in einer Gemeide niederlassen wollen, der sie bisher nicht angehörten (c. 12 p. 46; c. 13 p. 47), so erkennt man daraus, daß es zum Begriff des ἀπόστολος gehört, ein beständiges Wanderleben zu führen. Wenn ein Solcher an Orten, wo bereits eine christliche Gemeinde vorhanden ist[1]), feste Station machen oder deren Gastfreundschaft auch nur für 3 Tage in Anspruch nehmen wollte, hätte er nicht nur aufgehört ein Apostel zu sein oder das Recht verloren, sich so zu nennen und behandeln zu lassen, sondern hätte damit bewiesen, daß er ein Pseudoprophet sei. Es scheint hier ein aus der Erfahrung geschöpftes Mistrauen gegen die Missionare zum Ausdruck zu kommen. Jener Diotrephes (3 Joh. 9. 10) würde es wahrscheinlich deutlicher ausgesprochen haben, wenn wir ihn hätten reden hören können. Für die Apostel der eigentlich apostolischen Zeit wären die Schranken viel zu enge gewesen, welche die Doctr. den Aposteln ihrer Zeit im Verhältnis zu den bestehenden Gemeinden zieht; und ein Mann wie Justin, welcher gar manchmal den Ort gewechselt und als peripatetischer Lehrer Juden und Heiden zu bekehren gesucht hat, fällt schon nicht mehr unter diesen Begriff der Apostel. Dagegen wird man außer an 3 Joh. 5—8 vor allem an jenes auf die Zeit Trajan's bezügliche, zwischen die Berichte über Ignatius (h. e. III, 35) und über Papias (III, 39) gestellte Kapitel des Eusebius erinnert, welchem der Kirchenhistoriker selbst die Ueberschrift gegeben hat: *περὶ τῶν εἰσέτι τότε διαπρεπόντων εὐαγγελιστῶν.* Damit will Eusebius sagen: Bald darauf hörte dies auf. Vielleicht hatte er Recht damit.

Was das Verhältnis zur Ortsgemeinde betrifft, so bilden den äussersten Gegensatz zu den ἀπόστολοι die διδάσκαλοι. Der Fall, daß ein „Lehrer" von außen komme, wird gar nicht gesetzt; und nicht von der Pflicht der Gastfreundschaft gegen sie wird ge-

---

aus, als ob ein negativer Satz vorangegangen wäre. Vielleicht ist also nur die Accentuation und Interpunction zu ändern und zu schreiben οὗ μενεῖ (oder μένει) δέ, ἡμέραν μίαν. „Wo er einkehrt, thue er es für einen Tag, wenns aber nöthig ist, auch noch für den folgenden Tag". — Es will übrigens bei allen diesen Stellen bedacht sein, daß μένειν (παρά τινι, πρός τινα oder absolut) nicht einfach „wohnen" heißt, sondern „logiren, als Gast sich aufhalten." Daneben bezeichnet die Doctr. die dauernde Niederlassung durch καθίσαι, denn so oder allenfalls καθῆσθαι muß doch geschrieben werden, wo Bryennios καθῆσαι gibt p. 46. 47.

1) Diese Einschränkung ergibt sich von selbst daraus, daß die Doctr. an Christen gerichtet ist.

redet, sondern einfach gesagt: Der wahrhaftige Lehrer ist ebensogut wie der Arbeiter seiner Nahrung werth d. h. mit anderen Worten, die Gemeinde soll ihm als Aequivalent seiner Leistungen als Lehrer seinen Lebensunterhalt geben. Die Lehrer sind somit als ortsansässige Gemeindeglieder gedacht [1]).

In dieser äußerlichen Beziehung nimmt eine mittlere Stellung zwischen Aposteln und Lehrern der Prophet ein. In Bezug auf diesen wird der Fall gesetzt, daß er sich in einer Gemeinde niederlassen will (c. 13 p. 47), und auch der andere Fall, daß es in einer Gemeinde keinen Propheten gibt (c. 13 p. 48). Hat sich ein Prophet in der Gemeinde niedergelassen, so hat die Gemeinde ihn zu unterhalten, wie die ständigen Lehrer; ja es gilt dies Rechts- und Pflichtverhältnis für den Propheten in so hervorragendem Maße, daß da, wo nun die Art der Beschaffung des Unterhalts beschrieben wird, welchen man den Lehrern wie den Propheten schuldig ist, dem Wortlaut nach doch nur vom Propheten geredet wird (c. 13). Die einfachen Lehrer verschwinden hier hinter dem Propheten, obwohl jene nach dem Eingang des Kapitels und nach c. 15 zweifellos mitgemeint sind. Auch in c. 11 sollte man nach der allgemeinen Einleitung über die, welche lehrend auftreten, erwarten, daß neben den Aposteln und Propheten doch auch diejenigen besonders genannt würden, welche vom Lehren ihren Namen haben. Aber sie werden nicht erwähnt. Nur noch einmal c. 15 werden sie beiläufig mit den Propheten zusammen als solche genannt, welche zum Lohn ihres der Gemeinde gewidmeten Dienstes geehrt und unterhalten werden sollen. Wir sehen hieraus erstlich, daß die Grenze zwischen den drei Arten lehrender Persönlichkeiten, insbesondere zwischen Propheten und Lehrern eine einigermaßen fließende ist [2]), zweitens aber auch

---

1) c. 13 p. 47. Dagegen kann man nicht c. 11 p. 40 sq. anführen; denn da ist nicht von den διδάσκαλοι im engeren Sinn die Rede, welche c. 13 als eine besondere Classe neben den Propheten stehen, sondern es handelt sich ganz allgemein um alle diejenigen, welche mit irgend welcher Lehre an die Gemeinde herantreten, und dies wird dann so specialisirt, daß zunächst von Propheten und Aposteln geredet wird. Auch dürfte zu beachten sein, daß unmittelbar vorher von den Propheten im Gemeindegottesdienst die Rede war c. 10 p. 39. Ebenso allgemein wie c. 11 in. ist auch c. 4 in von dem geredet, welcher einem das Wort Gottes sagt (cf. Hebr. 13, 7; Gal. 6, 6). Bedenkt man, daß dort die Katechumenen angeredet sind, so kann man an die „Apostel", aber auch an die ortsansässigen „Lehrer", am wenigsten an die Propheten denken.

2) Man denke an Actor. 13, 1, wo man dann auch die ἀπόστολοι Barnabas und Saulus in nächster Nähe hat, welche vor ihrer Aussendung,

daß der Verfasser ein ganz überwiegendes Interesse für diejenigen Lehrer hat, welche er Propheten nennt. Nur von diesen wird gesagt, daß sie die Hohenpriester der Christen sind (c. 13). Ihnen allein wird ausdrücklich das Recht gewahrt, im Gottesdienste auch andere Gebete als die in der Doctr. vorgeschriebenen zu sprechen (c. 10 extr.). Ausführlich wird davon gehandelt, woran man den wahren Propheten im Unterschied vom falschen erkenne, und wie man ihm zu begegnen habe (c. 11. 13). Der Prophet unterscheidet sich von anderen lehrenden Persönlichkeiten nicht durch eine materielle Besonderheit seiner Aussagen. Wie er ausnahmsweise als Vorbeter (c. 10 p. 39) fungirt, so lehrt er auch (c. 11 p. 43). Das Charakteristische des Propheten ist, daß er „im Geist redet", daher auch vor einer vorschnellen Kritik des Propheten als vor der Sünde gegen den hl. Geist gewarnt wird (c. 11 p. 42. 43). Er begleitet gelegentlich die prophetische Rede in der Weise der „alten Propheten" durch symbolische Handlungen, welche unter Umständen unerbaulich aussehn. Gott allein ist er dafür verantwortlich. Aber der unmittelbar moralischen Kritik der Gemeinde unterliegt er ebensowohl rücksichtlich seiner prophetischen Rede, als seines Lebenswandels. Zu diesen c. 11 p. 42—44 entwickelten Grundsätzen darf und muß man hinzunehmen, was vorher p. 40. 41 über die Lehrenden überhaupt gesagt ist, daß sie auch der religiösen oder dogmatischen Kritik der Gemeinde unterliegen. Aber es ist doch bezeichnend, daß da, wo recht eigens von den Propheten gehandelt wird, diese Seite nicht hervortritt, daß die Möglichkeit einer Einmischung fleischlichen Irrthums in die Rede und Lehre des vom Geist ergriffenen Propheten nicht ins Auge gefaßt wird. Allerdings „ist nicht Jeder, der im Geiste redet, ein (wahrer) Prophet". Aber die Kritik, wodurch hierüber entschieden werden soll, wird auf das Moralische beschränkt. Das Zutrauen der Doctr. zu den Propheten ist offenbar sehr groß. Das Ueberraschendste ist, daß durch die Hand des Propheten nicht selten auch die Armenpflege geübt wird. Eine Bemerkung c. 11 p. 45 könnte sich auf vereinzelte Fälle beziehen, in welchen der Prophet dazu auffordert, der Armen, oder bestimmter Armen zu gedenken. Aber aus c. 13 sieht man, daß dies etwas sehr gewöhnliches war. Wenn man dem Propheten Erstlinge von Allem geben, und diese Abgaben nur in dem Fall, daß kein Prophet vorhanden ist, unmittelbar den

---

die sie zu Apostel machte, Propheten und Lehrer der Gemeinde waren. — Zu beachten ist auch, daß der unechte Apostel Doctr. c. 11 p. 42 nicht *ψευδαπόστολος*, sondern zweimal *ψευδοπροφήτης* genannt wird.

Armen zuwenden soll, so scheint es fast so, als ob die Armenpflege in den Gemeinden, wo es einen Propheten gab, regelmäßig in dessen Hand gelegen habe. Wenn in der weiteren Ausführung dieser Regel (c. 13 p. 48) der Prophet nicht mehr ausdrücklich genannt wird, so muß doch er zunächst als Empfänger der Abgaben gemeint sein, darunter auch der Abgaben von Geld und anderem Vermögen. Geld aber darf der Prophet nach c. 11 p. 44 für sich nicht fordern, also doch wohl auch nicht annehmen. Alles dies fließt also durch des Propheten Hand den Armen zu. Wenn die allerdings vielfach an populärer Ungenauigkeit leidende Darstellung der Doctr. hier nicht trügt, so thuen die Propheten in denjenigen Gemeinden, wo es überhaupt solche gibt, das, was die Apostel nach Act. 6, 2 ff. den 7 Männern übertragen hatten, und was nach den nachapostolischen Urkunden dem Bischof mit seinen Diakonen obliegt. Obwohl das Charakteristische des Propheten das „Reden (Lehren, Danksagen) im Geiste" ist, so greift er doch über in das Gebiet der Gemeindeverwaltung.[1])

VIII. Aber es gibt doch auch ständige Aemter der Gemeindeverwaltung: das der *ἐπίσκοποι* und das der *διάκονοι* (c. 15). Wenn es von diesen heißt: *ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*, so darf das nicht allzu buchstäblich verstanden werden; denn die Bischöfe und Diakonen sollen gewählt werden, Prophet aber wird man nicht durch Wahl, sondern durch Geist, und auch Lehrer vor allem durch persönliches Talent.[2]) Es wird also nur ein starker Ausdruck für den Gedanken vorliegen, daß die Bischöfe einen gleichartigen, ebenso wichtigen und heiligen Dienst an der Gemeinde verrichten. Durch diese Vergleichung wird erstens begründet (*γάρ*), daß man zu Bischöfen und Diakonen nur „des Herrn würdige, sanftmüthige, vom Geiz freie, wahrhaftige und bewährte Männer" wählen solle, und zweitens wird hieraus gefolgert (*οὖν*), daß man „sie nicht übersehen" soll. Daß letzteres ein kurzer Ausdruck für die Gewährung des ganzen Lebensunterhaltes ist, wird dadurch evident, daß eben diese zweite Forderung nochmals durch den Satz begründet wird:

---

1) Man erinnert sich an Judas und Silas, welche zugleich *ἄνδρες ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* und *προφῆται* waren Act. 15, 22. 32 cf. Hebr. 13, 7, an Stephanus, den geisterfüllten Prediger, der doch zugleich am Tisch der milden Gaben angestellt ist, oder an die ähnliche, wenn auch nicht ebenso gleichzeitige Duplicität in der Thätigkeit des Philippus.

2) Cf. Barnabas c. 9, 9: *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν.*

„denn sie (die Bischöfe und Diakonen) sind eure Geehrten sammt den Propheten und Lehrern". Es heißt *μετὰ τῶν*, nicht *μετὰ τούς*. Es wird kein förmlicher Rangunterschied zwischen den beiden Gruppen, zwischen den Trägern des Geistes und der Lehre einerseits und den Trägern des Gemeindeamtes andrerseits hergestellt; aber es ist doch unverkennbar, daß nach der Doctr. die Propheten und Lehrer in erster Linie der Ehre werth sind und thatsächlich in der Gemeinde Ehre genießen, so daß es eine Auszeichnung für die eigentlichen Gemeindebeamten ist, wenn man von ihnen sagt, sie haben einen wichtigen und heiligen Dienst sogut wie jene, und sollen daher geehrt werden wie jene. Man kann es im Sinne der Doctr. nicht auch umkehren. Die Forderung der Ehre und der Versorgung für die Propheten und Lehrer wird selbständig begründet und nirgendwo aus der Analogie mit der Stellung der Gemeindebeamten hergeleitet. „Sie sind eure Hohenpriester" (c. 13). „Du sollst dessen, der dir das Wort Gottes sagt, Tag und Nacht gedenken, sollst ihn ehren wie den Herrn".[1]) Wer durch sein Lehren die Gerechtigkeit und die Erkenntnis des Herrn fördert, den soll man „aufnehmen wie den Herrn (c. 11).

Man muß hoch ins kirchliche Alterthum zurückgreifen, um für diese Ueberordnung der Propheten und Lehrer über die Gemeindebeamten Analogien zu finden. Paulus stellt gleich hinter die Apostel an zweite Stelle die Propheten, an dritte Stelle die Lehrer; und erst hinter den wunderthätigen Kräften gibt er den kirchlichen Dienstleistungen und Verwaltungsgeschäften, also in concreto den Diakonen und Bischöfen (oder Presbytern) ihren Platz.[2]) Aber das mag doch in dem Anlaß dieser Aufzählung begründet sein, daß Paulus die auf unmittelbarer göttlicher Be-

---

1) c. 4. Das folgende *ὅθεν γὰρ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν* macht Schwierigkeiten. Der Bearbeiter in const. VII, 8 ersetzt *ὅθεν* durch *ὅπου* und versteht: „wo von dem Herrn geredet wird, da ist der Herr."

2) 1 Cor. 12, 28. Vergleichbar, aber doch anderer Art ist die Aufzählung Eph. 4, 11. Es werden da zuerst diejenigen genannt, deren Beruf seinem Wesen nach nicht an eine Einzelgemeinde gebunden ist: Apostel, Propheten, Evangelisten (Apostel zweiten Ranges), sodann diejenigen, welche ihren Beruf an der Einzelgemeinde haben: Hirten und Lehrer. Da die Apostel der Doctr. ganz andere Leute sind, als die Apostel des N. T.'s, so kann man die Zusammenstellung von Aposteln und Propheten Doctr. 11 p. 41 nicht mit der zweimaligen Zusammenstellung derselben bei Paulus vergleichen. Allenfalls ein äußerlicher Einfluß der Erinnerung an jene paulinischen Stellen wäre möglich.

rufung und auf wunderbarer Ausstattung beruhenden Berufsarten und Thätigkeiten voranstellt. Es handelt sich um die Charismata. — Aus dem Brief des Clemens an die Korinther sehen wir, daß um d. J. 96 in Korinth der Antagonismus zwischen individuellem Talent und Gemeindeamt zu einer förmlichen Revolution geführt hatte, und daß die römische Gemeinde das letztere gegen ersteres in Schutz nahm. Dabei fehlt aber jede Andeutung davon, daß die begabten Männer in Korinth, welche die im Gemeindeamt ergrauten Presbyter (oder Episkopen) verdrängen wollten, gerade prophetische Begabung besaßen, im Geist redeten. Nur Erkenntnis, Fähigkeit, sie vorzutragen, etwa noch das Talent zur Ehelosigkeit erscheint als die Grundlage des Anspruchs und Ansehns der Empörer in Korinth. In Ignatius sehen wir den durchreisenden Bischof zugleich auch als prophetischen Redner auftreten[1]). Nur bei Hermas begegnet uns der im Geist redende Prophet als eine nicht ungewöhnliche Erscheinung im Gemeindegottesdienst (mand. XI); welches aber sein Verhältnis zu den Trägern der Gemeindeämter sei, ist nicht zu erkennen. Man kann höchstens sagen, der Prophet bei Hermas scheint mit Gemeindeverwaltung, Kirchenzucht u. dergl. nichts zu schaffen zu haben.

Im Vergleich mit den genannten nachapostolischen Schriften macht die Doctr. durch ihre Schilderung der Propheten und ihres Uebergewichts über die Träger des Gemeindeamts den Eindruck höherer Alterthümlichkeit. Daraus folgt aber nicht, daß die Doctr. älter sei, als der Brief des Clemens, der Hirt des Hermas und die Briefe des Ignatius. Wie die Organisation der Gemeindeämter zur Zeit Trajans in den asiatischen Gemeinden auf einer anderen Stufe angelangt war, als in den europäischen, so kann auch die Bedeutung der Gemeindeämter überhaupt im Verhältnis zu den Inhabern der prophetischen Begabung und des Lehrtalents sich in Alexandrien, wo wahrscheinlich die Doctr. geschrieben ist, viel langsamer entwickelt haben als in Rom und Korinth. Nur soviel ergibt sich doch wohl mit Sicherheit, daß wir die Abfassungszeit der Doctr. nicht mit Bryennios durch die Zahlen 120—160, sondern eher durch 80—130 ausdrücken dürfen.

IX. Es fragt sich weiter um die Gemeindeämter selbst. Welches die Obliegenheiten der Bischöfe und Diakonen seien, wird nicht gesagt. Was den ersten Lesern selbstverständlich gewesen sein wird, haben wir aus dürftigen Andeutungen zu erschließen. Wenn die Gemeinde für den Lebensunterhalt dieser Beamten zu

1) Ignat. ad Philad. VII cf. meinen Ignatius S. 267 ff.

sorgen hat, (ob S. 302 f.), so sind sie nicht Träger von Ehrenämtern mit nur gelegentlicher Beschäftigung im Interesse der Gemeinde, sondern ihre *λειτουργία* ist ein sie vollauf beschäftigender Lebensberuf. Worin er bestanden habe, ist theilweise aus der zweiten Hälfte von c. 15 zu erkennen; denn die Stellung dieses Abschnittes wäre unbegreiflich, wenn es sich hier nicht um gemeindliches Thun handelte, für welches Bischöfe und Diakonen etwas zu bedeuten haben. Wenn unmittelbar hinter der einmaligen Erwähnung der Bischöfe und Diakonen von der Sitten- oder Kirchenzucht die Rede ist, so wird eben diese vornehmlich den Episkopen obliegen; und es kann nicht zufällig sein, daß die erste der bei der Wahl von Gemeindebeamten in Betracht zu ziehenden speciellen Eigenschaften die Sanftmuth ist (p. 51 Z. 2 *ἄνδρας πραεῖς*), und daß die erste Regel in Bezug auf die Sittenzucht lautet *μὴ ἐν ὀργῇ* (p. 51 Z. 8). Hiegegen spricht nicht der Umstand, daß die Sittenzucht hier als gegenseitiges Thun innerhalb der Gemeinde bezeichnet wird. Im ganzen II. und III. Theil der Schrift ist die Gemeinde der Getauften angeredet, ohne daß der Organe gedacht würde, durch welche die einzelnen Handlungen vollzogen werden sollen. Es heißt: Taufet, lehret die zu Taufenden (c. 7), danksaget so und so (c. 9. 10), brechet das Brot (c. 13) u. s. w. Es war überflüssig zu sagen, daß dies nicht alle Gemeindeglieder zugleich und nicht ohne Unterschied thun können; und es ist für uns ebenso selbstverständlich als für die ersten Leser, daß, wo es überhaupt Amtsträger mit einer *λειτουργία* an der Gemeinde als Lebensberuf gibt, eben diese die regelmäßigen Organe des gemeindlichen Thuns sein müssen. Nun haben allerdings nicht nur die Episkopen und Diakonen, sondern auch die Propheten und Lehrer eine *λειτουργία*. Es kann daher in Bezug auf Einzelnes zweifelhaft sein, welches die Organe des betreffenden gemeindlichen Thuns waren; und auch ob etwas überhaupt eine Sache der Gemeinde war. Aber die kurzen Andeutungen in c. 15 b bewähren sich an den sonstigen Angaben des Buchs und an der Natur der Sache.

Das Zweite, was nach der Sittenzucht genannt wird, sind die Gebete. Die Episkopen (und Diakonen) werden darnach die regelmäßigen Leiter des Gottesdienstes, die Vorbeter und die Verwalter der Sakramente sein. Das bestätigt sich an c. 10. Wenn nämlich nach Mittheilung der zu Agape und Abendmahl gehörigen Formeln der Danksagung bemerkt wird: „Den Propheten aber gestattet, dankzusagen soviel (was immer) sie wollen“, so folgt, daß in der Regel Solche, die nicht Propheten sind, die eucharistischen Gebete u. drgl. sprechen. Denn die voranstehenden Formeln, an

welche die Propheten durchaus nicht gebunden sein sollen, welche also nur für Nichtpropheten bestimmt sind [1]), sind selbstverständlich nicht für wenige Ausnahmefälle berechnet, sondern sollen regelmäßig zur Anwendung kommen. Dann ist also das „Danksagen" von Propheten die Ausnahme, als Regel aber ist vorausgesetzt, daß andere Personen als die Propheten die Liturgie leiten, und zwar solche Personen, von welchen sich das in dem Maße von selbst versteht, daß der Verfasser eine Bemerkung darüber völlig überflüssig findet. Fragt man aber, welche von den in der Doctr. als hervorragend bezeichneten Personen als die regelmäßigen und selbstverständlichen Liturgen oder Vorbeter gemeint sein können, so bleiben, da die Propheten hier durch den Gegensatz ausdrücklich ausgeschlossen sind, Lehrer und Apostel aber vermöge ihrer Berufsthätigkeit an sich mit dem Cultus nichts zu schaffen haben, nur die Episkopen übrig. Das *εὐχαριστεῖν*, welches ihnen regelmäßig obliegt, ist zunächst das Aussprechen der Dank- und Bittgebete bei Agape und Abendmahl, sowie der zum Sakrament einladenden, respective davon abwehrenden Zurufe an die communicirende Gemeinde. Diese liturgischen Worte sind aber von der liturgischen Handlung gar nicht getrennt zu denken. Die Episkopen sind also überhaupt als regelmäßige Verwalter und Spender des Abendmahls und Leiter der ganzen Cultushandlung anzusehn. Aber sie sollen etwa vorhandenen Propheten Raum gewähren, sollen den Geist nicht dämpfen. Wenn man einem Propheten gestattet, die liturgischen Gebete beim Abendmahl zu sprechen, so gestattet man ihm eben damit, das Sakrament zu verwalten; und es versteht sich von selbst, daß diejenigen, welchen regelmäßig dies Recht zusteht, d. h. also, daß die Episkopen es auch sind, welche ausnahmsweise den Propheten dies Recht einräumen, auf sie ihre amtliche Obliegenheit übertragen. Das *ἐπιτρέπετε* ist thatsächlich an die Gemeindebeamten gerichtet zu denken. Das ist nun ein Zustand, für welchen Ignatius grundsätzlich noch Raum hat [2]), von welchem aber Justinus nichts mehr zu wissen scheint.

---

1) Auch für diese werden die vorgeschriebenen Formulare schwerlich als schlechthin verbindlich gemeint sein. Es sind eben Vorschriften, Paradigmata, welche dem gewöhnlichen Liturgen einen Anhalt geben mochten, dessen der „im Geist redende" Prophet nicht bedurfte.

2) Ignat. ad Smyrn. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπο τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* Wem nach der Ansicht des Ignatius der Bischof diese und andere Functionen übertragen kann, weiß man nicht; was ich gegen meinen Ignatius S. 324 bemerken muß.

Das dritte Stück neben der Sittenzucht und „den Gebeten“ sind c. 15 die Almosen, also die Armenpflege. Dem entspricht es zunächst, daß unter den bei Wahl der Episkopen und Diakonen zu berücksichtigenden Eigenschaften auch die Freiheit von Geldgier genannt ist. Aber es widerspricht auch nichts der hiedurch gebotenen Annahme, daß die Armenpflege in der Regel Sache der Episkopen und Diakonen war. Es zeigte sich auch in diesem Punkt ein Uebergreifen der Propheten in die Functionen, welche nach aller sonstigen Tradition den eigentlichen Gemeindebeamten oblagen (c. 11 u. 13 s. oben S. 301 f.). Wie aber dann, wenn es keine Propheten in der Gemeinde gab? Gerade in dieser Beziehung wird ja der Fall gesetzt und verordnet: „Wenn ihr aber keinen Propheten habt, so gebt es den Armen“ (c. 13 p. 48). Das kann doch nicht heißen sollen, daß in diesem Falle jeder Einzelne nach Belieben einzelnen Armen geben soll [1]), mit anderen Worten, daß es keine gemeindliche Armenpflege gegeben habe. Aus den Ermahnungen zur Wohlthätigkeit in c. 1 und 4, welche nicht an die Gemeinde gerichtet sind, sondern in dem Sittenspiegel für die Katechumenen stehen, läßt sich natürlich auch nicht eine derartige Abweichung von aller uns bekannten Sitte der ältesten Kirche beweisen. Es wird vielmehr auch hier wie in Bezug auf die Sakramentsverwaltung und die Sittenzucht als selbstverständlich vorausgesetzt sein, daß die Gemeinde für alles gemeindliche Thun, wozu auch Armenpflege gehörte, regelmäßig fungirende Organe hatte; und das sind nach dem Zusammenhang von c. 15 die Episkopen und Diakonen. Dabei bleibt es ein Zug von überraschender Alterthümlichkeit, daß es doch keineswegs als ein seltener Ausnahmefall, sondern als etwas Gewöhnliches, nach der Meinung des Verfassers auch wohl Wünschenswerthes erscheint, daß man die Verfügung über die milden Gaben den Propheten überließ. Traute man ihnen als den Geistbegabten eine besondere Fähigkeit zu, die Würdigen von den Unwürdigen unter den Bedürftigen zu unterscheiden?

Zu den drei genannten Stücken tritt c. 15 p. 52 zum Schluß noch der unbestimmte Ausdruck *καὶ πάσας τὰς πράξεις*. Es wird auch hier gemeindliches Handeln gemeint [2]) und z. B. an die Uebung

1) Es dürfte der Wechsel von *δώσεις — δότε — δός* (letzteres dreimal) in c. 13 zu beachten sein. Der Singular wird constant angewandt, wo es sich um die Gaben an die Propheten handelt, der Plural in der Anweisung in Bezug auf die Armen. Für diese sorgt die Gemeinde.

2) Cf. das häufige *πράσσειν* bei Ignatius Magn 6, 1; 7, 1; Trall. 7, 2;

der kirchlichen Gastfreundschaft gegen Apostel und andere zureisende oder durchreisende Christen (c. 11 p. 41. 42; c. 12) zu denken sein. Aber es fehlt uns jeder breitere Anhalt, um genau zu bestimmen, wie viele der im II. und III. Theil der Gemeinde zur Pflicht gemachten Thätigkeiten durch die regelmäßigen Gemeindebeamten oder unter ihrer Leitung ausgeübt wurden. Nur das Eine wird noch behauptet werden dürfen: Da es angestellte „Lehrer" gab, welche nicht mit den Episkopen identisch sind, so wird nicht den Episkopen, sondern den Lehrern die c. 7 anbefohlene Unterweisung der Taufkandidaten obgelegen haben, ohne daß ihnen darum auch die Taufhandlung zugestanden zu haben braucht. Als regelmäßige Functionen der Episkopen (und Diakonen) hat sich herausgestellt die Handhabung oder Leitung 1) der Sittenzucht 2) des Cultus (insbesondere der Abendmahlsfeier) 3) der Armenpflege. Aber wie auf allen diesen Puncten die leitende Stellung der Gemeindebeamten sehr wenig hervortritt und gar nicht betont wird, so zeigte sich besonders im 2. und 3. Punkt ein so bedeutsames, wenn nicht regelmäßiges Eingreifen der Propheten, daß das Bewußtsein von der Wichtigkeit des eigentlichen Gemeindeamtes nur ein sehr unentwickeltes gewesen sein kann.

Als Gemeindebeamte werden nur *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* genannt. Da in der ganzen Schrift niemals auf eine Mehrheit von Gemeinden Bezug genommen wird, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß es in der Einzelgemeinde eine Mehrheit von Episkopen und eine Mehrheit von Diakonen gab, sonst aber keine irgend wie mit diesen vergleichbaren Leiter des Gemeindelebens. Das Gewicht der Thatsachen, daß im ganzen Buch das Wort *πρεσβύτεροι* nicht vorkommt, und daß auch nicht von einem *ἐπίσκοπος* in der Einzahl die Rede ist, kann nicht dadurch abgeschwächt werden, daß nur an dieser einen Stelle c. 15 von Gemeindebeamten die Rede ist, oder dadurch, daß der Unterschied von *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* in großen Theilen der Kirche lange ein fließender gewesen zu sein scheint. Denn wir haben eine Stelle vor uns, in welcher ausdrückliche Anweisung darüber gegeben wird, daß Gemeindebeamten, und was für Leute zu Gemeindebeamten, und zu was für Stellungen solche gewählt werden sollen. Hätte es daneben noch andere Gemeindebeamten gegeben, oder überhaupt Leute, welche mit der Leitung des Gemeindelebens nach irgend einer Seite (Disciplin, Cultus, Armenpflege oder drgl.) betraut waren, sei es auch solche,

---

Smyrn, 8, 1 (da wird das unbestimmte Object genauer bestimmt *τὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν*).

die solche Functionen gar nicht durch Wahl übertragen bekommen hatten, so konnten sie hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Als Verwalter einer regelmäßigen *λειτουργία* an der Gemeinde kennt die Doctr. nur Episkopen und Diakonen einerseits, Propheten und Lehrer andrerseits. Die dreigliedrige Abstufung des Gemeindeamts, wie sie für die Gemeinden Syriens und Kleinasiens deutlich zuerst durch die ignatianischen Brief um 110, nach Anderen um 140 oder noch später bezeugt ist, existirte am Geburtsort der Doctr., wahrscheinlich in Alexandrien, zur Zeit ihrer Abfassung noch nicht. Dagegen finden wir bekanntlich dieselben zwei Gemeindeämter der Episkopen und Diakonen, und zwar ebenso wie in der Doctr. ohne daß unmittelbar daneben eines dritten Gemeindeamtes gedacht würde, auch in Philipp. 1, 1; 1 Tim. 3, 1—13; Clem. I Cor. 42; Herm. vis. III, 5, 1; sim. IX, 26, 2; 27, 2. Wenn nun in diesen Schriften, abgesehen vom Philipperbrief, außerdem auch von Gemeindevorstehern unter dem Namen *πρεσβύτεροι* die Rede ist[1]), so müssen diese mit den *ἐπίσκοποι* identisch sein. Das ergibt sich erstens gerade daraus, daß die *πρεσβύτεροι* nicht in Verbindung mit den *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* d. h. nicht da genannt werden, wo offenbar die mit der Leitung und dem Dienst der Gemeinde betrauten Personen vollständig aufgezählt werden. In ausführlichen Classificationen, wie sie Hermas vis III, sim. IX gibt, konnten die Presbyter, die er als Vorsteher der Gemeinde (vis. II, 4, 4), als Inhaber der ersten Sitze (vis. III, 9, 7) bezeichnet, und als die Seelsorger der Gemeindeglieder beschreibt (vis. III, 9, 10), unmöglich fehlen. Sie würden aber fehlen, wenn sie nicht mit den *ἐπίσκοποι* (vis. III, 5, 1; sim. IX, 27, 2) identisch wären. Diese Identität ergibt sich zweitens daraus, daß in einer Schrift ungefähr derselben Zeit[2]) *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* als einzige Gemeindebeamte und zwar mit wesentlich denselben Functionen betraut erscheinen, welche da, wo nur von *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* die Rede ist, diesen zugewiesen werden. Die thatsächliche Identität der Episkopen und der Presbyter ergibt sich aber drittens auch direct aus sehr deutlichen Stellen. Die Anweisung zur Bestellung von *πρεσβύτεροι* wird Tit. 1, 5—7 in der Form gegeben, daß die erforderlichen Eigenschaften eines *ἐπίσκοπος* aufgezählt werden. Die ephesinischen Presbyter vom J. 58 werden *ἐπίσκοποι* genannt Act. 20, 17. 28. Um die angefochtene Auctorität der von den Aposteln eingesetzten

1) 1 Tim. 4, 14; 5, 17; Tit. 1, 5; Clem. I Cor. 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1; Herm. vis. II, 4, 2 u. 4; (vis. III, 9, 7).

2) Polyc. ad Philipp. 5, 2. 3 cf. 11, 1 nebst meinen Anm. dazu p. 110. 118. 120 und meinen Ignatius S. 297 ff. 323. 535.

alten Presbyter (vorige Seite A. 1) in Korinth zu stützen, beruft sich Clemens darauf, daß die Apostel Episkopen und Diakonen eingesetzt haben (I Cor. 42, 4. 5), daß dieselben in Voraussicht künftigen Streites über die ἐπισκοπή für eine Fortsetzung dieses Amtes Sorge getragen haben (c. 44, 1); und er nennt das Amt, welches man den korinthischen Presbytern nehmen wollte oder genommen hatte, ἐπισκοπή (c. 44, 4).

Wann die dreigliedrige Organisation des Gemeindeamtes in denjenigen Theilen der Kirche Eingang gefunden hat, welche noch um 90—120 nur eine zweigliedrige hatten, wie die Gemeinden von Philippi, Korinth und Rom, wird man nicht auf Jahr und Tag bestimmen können, und noch weniger wird ein Verständiger das Jahrzehnt angeben wollen, seit welchem die alexandrinische Kirche, von deren älterer Geschichte wir nichts wissen, die zur Zeit des Clemens Alex. vorhandene Aemterordnung besass (oben S. 157 f. A. 3). Aber soviel darf man doch nach Analogie der Entwicklung in den europäischen Gemeinden behaupten: eine Schrift, welche von dieser dreigliedrigen Hierarchie noch keine Spur zeigt, kann nicht wohl nach 130 geschrieben sein. Ergibt sich nun auch aus allen übrigen unter Nr. VI—IX vorgetragenen Beobachtungen, daß der geschichtliche Inhalt der Doctr. in eine noch merklich frühere Zeit weist, so wird die Frage eine brennende, wie sich, literarisch betrachtet, die Doctrina zu anderen nachapostolischen Schriften, insbesondere zum Barnabasbrief und zum Hirten des Hermas verhalte.

X. Unter der Ueberschrift „Quellen der Apostellehre“ hat Bryennios proll. p. 84—90 einige Abschnitte aus Barnabas und Hermas mit Angabe der Parallelstellen der Doctr. abdrucken lassen, dabei aber die Frage gar nicht aufgeworfen, auf welcher Seite das Original zu finden sei, sondern ohne weiteres vorausgesetzt, dass die „apostolischen Väter“ die Quellen der Doctr. seien. Nur die eine Bemerkung, daß die Doctr. Alles, was sie mit jenen gemein hat, in einfacherer Form darbiete (Bryennios proll. p. 84), zeugt von theilweise richtiger Empfindung. In Bezug auf Barnabas wird jede ernsthafte Vergleichung das Urtheil bestätigen, und der Gedanke liegt nahe, daß das Einfache auch das Ursprüngliche sei. Wie einfach und bei allem schriftstellerischen Ungeschick doch durchsichtig der Gedankengang der Doctr. sei, wird schon die obige Skizze (S. 289 ff.) darthun. Vom Barnabasbrief hat Aehnliches wohl noch Niemand behauptet. Ich gebe eine Uebersicht der Parallelen, bei welcher die Doctr. zu Grunde gelegt und die Parallelen des Barnabas nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von Gebhardt-Harnack angemerkt sind. D ist Doctrina, B = Barnabas.

D c. 1 p. 3 *ὁδοὶ δύο — δύο ὁδῶν* = B c. 18 p. 72, 11—13; folgt eine Zuthat über Engel Gottes und Satans.
D c. 1 p. 4 *ἡ μὲν οὖν — ποιήσαντα* = B c. 19 p. 74, 4—7.
D c. 1 p. 4—8 *δεύτερον — τίνι δῷς* fehlt in B; denn die Anspielung, welche Bryennios in B c. 19 p. 74, 6 findet, ist mehr als zweifelhaft.
D c. 2 p. 10 *οὐ μοιχεύσεις — πορνεύσεις* = B 74, 14.
D c. 2 p. 11 *οὐ φονεύσεις τέκνον — ἀποκτενεῖς* = B 76, 2.
οὐκ ἐπιθυμήσεις — πλησίον = B 76, 4.
οὐκ ἐπιορκήσεις = B 74, 18 frei.
D c. 2 p. 12 *οὐ ψευδομ. οὐ κακολ.* fehlt in B.
οὐ μνησικακήσεις = B 74, 17.
οὐκ ἔσῃ διγνώμων — διγλωσσία = B 76, 8 u. 15, wenn nämlich mit Sinait. und Const. der Zusatz der griechischen Vulg. zu 76, 8 zu streichen ist. Andernfalls stünde schon hier eine freie Umgestaltung und Z. 15 eine wörtliche Wiederholung.
οὐκ ἔσται — πράξει fehlt in B.
οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης = B 76, 5.
D c. 2 p. 13 *οὐ λήψῃ — πλησίον σου* = B 74, 12.
οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον fehlt in B, wenn man nicht in B 78, 6 *εἰς τέλος μισήσεις τὸν* (al. *τὸ*) *πονηρόν* das gerade Gegentheil finden will.
ἀλλὰ οὓς μὲν — προσεύξῃ fehlt in B.
οὓς δὲ ἀγαπήσεις — ψυχήν σου = B 76, 1 verallgemeinert.
D c. 3 p. 13—17 *τέκνον — γεννῶνται* fehlt in B.
D c. 3 p. 17 *ἴσθι δὲ πραΰς — ἤκουσας* = B 74, 16.
οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν = B 74, 11.
οὐδὲ — θράσος = B 74, 13.
οὐ κολληθήσεται — γίνεται = B 76, 5—8.
D c. 4 p. 18 sq. *τέκνου — λόγοις αὐτῶν* = B 76, 17—78, 4.
D c. 4 p. 19 *οὐ ποθήσεις — μαχομένους* = B 78, 7.
κρινεῖς δικαίως = B 78, 6.
οὐ λήψῃ — παραπτώμασιν = B 74, 15.
οὐ διψυχήσεις — ἢ οὔ = B 74, 18.
μὴ γίνου — συσπῶν = B 76, 16.
D c. 4 p. 20 *διὰ τῶν χ. — ἁμαρτιῶν σου* = B 78, 3.
οὐ διστάσεις — ἀνταποδότης = B 78, 4.
οὐκ ἀποστραφ. τ. ἐνδεόμενον fehlt in B.
D c. 4 p. 21 *συγκοινωνήσεις — ἀνητοῖς* = B 76, 13. 14.
οὐκ ἀρεῖς — φόβον τοῦ θεοῦ = B 76, 3. 4.

D c. 4 p. 22 *οὐκ ἐπιτάξεις — ἡτοίμασεν* = B 76, 9—12.
ὑμεῖς δὲ — φόβῳ = B 76, 9.
μισήσεις — κυρίου = B 74, 9—11.
φυλάξεις — ἀφαιρῶν = B 78, 5. 6.
ἐν ἐκκλησίᾳ — (p. 23) *ζωῆς* = B 78, 7—9.

D c. 5 p. 23—25 *ἡ δὲ τοῦ θανάτου — πανθαμάρτητοι* = B c. 20 p. 78, 10—80, 4 mit unerheblichen Umstellungen und Erweiterungen.

D c. 5 extr. c. 6 in. p. 25 *ῥυσθείητε — διδάσκει* fehlt in B.

D c. 6 p. 26 *εἰ μὲν γὰρ — βάστασον* cf. B c. 19 p. 76, 15 (nur im Gedanken ähnlich: *ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις*).

D c. 6 extr. — c. 16 in. p. 26—53 Z. 1 *ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου — ὁ κύριος ἔρχεται* fehlt in B.

D c. 16 p. 53 *πυκνῶς — ὑμῶν* cf. B c. 4 p. 18, 4, *οὐ γὰρ — τελειωθῆτε* cf. B c. 4 p. 16, 14—16.

Hätte dem Verf. der Doctr. der Barnabas vorgelegen, so hätte er den Inhalt von dessen c. 18—20 in unvergleichlich künstlicher Weise verarbeitet. Er hätte ihn in 32 oder 33 kleine Stücke zerlegt und hätte ihn mit Einfügung von 7 eigenen, zum Theil nur halben Sätzen wieder zu einem Ganzen (Doctr. c. 1—6) zusammengesetzt, und hätte außerdem noch einige Sätze aus Barn. c. 4 in seinem c. 16 angebracht. Das in diesem letzten Fall zu beobachtende Verfahren, daß nämlich die aus Barnabas herausgerissenen Stücke in der Doctr. in umgekehrter Ordnung gestellt sind, wiederholt sich, wie das Verzeichnis zeigt, sehr häufig. Liest man aber nach solcher Analyse wieder Doctr. c. 1—6, so erscheint es undenkbar, dass dieser Abschnitt auf so künstlichem Wege entstanden sein sollte. Der erste Eindruck eines einfach geordneten Gedankengangs kehrt wieder, und daß dies Resultat durch das oben beschriebene raffinirte Verfahren erzielt worden sein sollte, erscheint um so unglaublicher, als die ganze Doctr. von einem Manne praktischen Geistes und geringer literarischer Gewandtheit geschrieben ist. Dadurch ist auch schon dem Einwand die Spitze abgebrochen, daß, wenn die Doctr. die Quelle des Barnabas wäre, Barnabas in ähnlich künstlicher Weise den Abschnitt Doctr. c. 1—6 und einige Sätze aus Doctr. 4 verarbeitet haben müßte. Der Barnabasbrief ist eben nicht in diesen Partien (c. 18—20), sondern von Anfang bis zu Ende nach Anlage und Stil ein überaus künstliches Schriftstück, das Werk eines unsäglich selbstgefälligen, mit seiner Gelehrsamkeit und Weisheit prunkenden Schriftstellers. Barnabas hat in einem Maß, wie im Verhältnis zum Umfang seiner

literarischen Hinterlassenschaft nicht einmal Clemens Al. kanonische und apokryphe, uns bekannte und unbekannte, schriftliche und mündliche Traditionen verarbeitet. Gerade ihm ist zuzutrauen, was für den Verfasser der Doctr. eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Ein zweiter Beweis für die Priorität der Doctr. liegt darin, daß noch Niemand in Barn. c. 18. 19 einen geordneten, geschweige denn einfachen Gedankengang hat nachweisen können [1]). Die Unordnung wird die Folge davon sein, daß er nicht einfach abschrieb, oder paraphrasirte, sondern vor allem auch durch andere Gruppirung seine Selbständigkeit beweisen wollte. Drittens läßt Barnabas selbst merken, daß er mit c. 18 zu einem ihm fremden Stoff übergeht. Mit c. 17 ist er eigentlich am Ende, denn er blickt auf sein vollbrachtes Werk mit der Hoffnung zurück, nichts von den zum Heil gehörigen Dingen ausgelassen zu haben (c. 17, 1). Man findet keine Antwort auf die Frage, ob denn die nun folgende Beschreibung der beiden Wege des Lichts und der Finsternis nichts mit dem Seelenheil zu schaffen habe. Den Uebergang zu einem

1) Cf. zuletzt Krawutzki l. l. 372—375. Die dort weiter folgende Hypothese, daß die Schilderung des Lebensweges in den *διαταγαὶ διὰ Κλήμ.* eine mit dem bewußten Streben nach besserer Ordnung vorgenommene Umarbeitung der entsprechenden Abschnitte des Barn. sei, war an sich schon nicht unbedenklich. Auf unsere kunstlose, naive Doctr. im Verhältnis zu Barn. ist sie ganz unanwendbar. Die beiden Stellen, an welchen nach Krawutzki S. 379 ff. 390 f. die Diatagai mit Bewußtsein die Anstößigkeiten des Barn. geglättet haben sollen, finden sich auch in Doctr. c. 2 p. 13; c. 4 p. 18. Was aber die erste Stelle anlangt, so ist es durchaus fraglich, ob der Satz des Barn. c. 19 p. 78, 6: „Du sollst den Bösen (oder das Böse) bis ans Ende hassen" wirklich eine Parallele ist zu dem Satz der Doctr. c. 2 „Hassen sollst du keinen Menschen". Merkwürdiger ist die zweite Stelle Doctr. c. 4 p. 18 = Diat. ed. Lagarde p. 76, 18—22 = Barn. c. 19 p. 76, 17—78, 4. Wenn hier die Doctr. ermahnt, den Lehrer oder Bekehrer zu „ehren wie den Herrn", Barn. aber, ihn zu „lieben wie den Augapfel", so mag das ursprünglich auf einer unabsichtlichen Variante (*κύριον = κόρην*) beruhen. Wenn aber Barn. hier schreibt: „Du sollst des Gerichtstages gedenken Tag und Nacht und an jedem Tage die Angesichter der Heiligen aufsuchen", statt daß die Doctr. in Bezug auf den Lehrer sagt: „Du sollst seiner Tag und Nacht gedenken", und dann später „Du sollst täglich die Angesichter der Heiligen aufsuchen", so ist doch wohl offenbar, daß die Erinnerung an den Gerichtstag in diesem Zusammenhang unpassend ist. Der Verfasser der Diatagai aber, welchem ja zweifellos sowohl die Doctr. als Barn. vorlag, hat hier die Doctr. zu Grunde gelegt, und im ganzen verständig paraphrasirt, zugleich aber das *ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου* aus Barn. aufgenommen.

neuen Abschnitt bilden die Worte: „Laßt uns auch noch übergehen zu einer anderen Erkenntnis und Lehre. Es gibt zwei Wege von Lehre und Obrigkeit[1]), den des Lichts und den der Finsternis.“ Je ungeschickter und affectirter der zweite Satz, insbesondere die Wiederholung des Worts *διδαχή* in demselben ist, um so näher liegt die Vermuthung, daß dem Barn. der Titel seiner Quelle *διδαχή* im Sinne lag, vielleicht auch der Satz Doctr. c. 6 *ὅρα μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς*. Ferner ist nicht zu übersehen, daß dem Barn. schon lange vorher, ehe er die Lehre von den zwei Wegen vorträgt, diese als bekannte Größen vorschweben. Schon c. 5, 4 stellt er den Weg der Gerechtigkeit und den Weg der Finsternis einander gegenüber. Von den übrigen Stellen, wo Barn. sonst noch des einen oder des anderen Weges gedenkt, steht die eine[2]) mitten zwischen den beiden oben S. 312 angeführten Parallelen zu Doctr. 16. Barn. schöpft eben aus einem Buch, welches an der Beschreibung der beiden Wege seinen charakteristischen Anfang hatte.

Vielleicht wird der Versuch erneuert werden, die Einheit unseres Barnabasbriefs zu bestreiten. Man könnte geneigt sein die Einheit des Ganzen preiszugeben, um die Priorität eines purificirten Barnabasbriefs vor der Doctr. zu retten. Wäre nämlich Barn. c. 1—17, worauf die alte lateinische Uebersetzung sich beschränkt, der ganze Brief, so blieben nur die zwei Parallelen zwischen Doctr. 16 und Barn. 4 übrig, welche nicht geeignet sind, die Priorität der Doctr. zu beweisen. Aber die Gründe für die Integrität des Barn. bleiben unüberwindlich. Das Zeugnis der griechischen Hss., darunter des Sinaiticus und der Hs. von Konstantinopel, welche uns jetzt auch die Doctr. geschenkt hat, überwiegt das Zeugnis der in einer einzigen Hs. erhaltenen lat. Version. Dieses wird völlig entwerthet dadurch, daß das in ihr gleichfalls fehlende c. 21 sichtlich von demselben Verfasser herrührt, wie c. 1—17, und auch schon von Clemens str. II, 84 (Dind. II, 200, 14) als Werk des Barn. citirt wird. Aber es bleibt etwas Wahres daran, daß die Kapitel 18–20 in stilistischer Beziehung aus dem Charakter des Ganzen herausfallen[3]). Sie sind entlehntes Gut. Wir wissen jetzt, woher

---

1) *ἐξουσία* muß nach der folgenden Ausführung verstanden werden. Es gibt zwei entgegengesetzte geistige Gewalten, unter deren Herrschaft die beiden Wege stehen, die Engel Gottes und die Engel Satans. Cf. Col. 1, 13. 16; Ephes. 2, 2; 3, 10; 6, 12.

2) Barn. 4, 10 *μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ*.

3) Cf. J. G. Müller, der Barnabasbrief S. 345.

es stammt. Ist nun der sogenannte Barnabasbrief unter Hadrian geschrieben (oben S. 293), so wird die Abfassung der Doctr. noch unter Trajan zu setzen sein, was allen vorher aufgezeigten Merkmalen vorzüglich entsprechen würde.

Es fragt sich, ob sich durch Vergleichung mit dem Hirten des Hermas unter der Voraussetzung, daß dessen Abfassungszeit feststeht (oben S. 293) eine noch genauere Bestimmung gewinnen läßt. Von den Stellen des Hirten, welche Bryennios proll. p. 89 sq. als Paralellen zur Doctr. hat abdrucken lassen, ist zunächst mand. XI = Doctr. c. 11 zu streichen. Das Zusammentreffen der beiden Darstellungen beschränkt sich nämlich darauf, daß beide Verfasser aus der lebendigen Anschauung von prophetischem Reden im Gottesdienst schöpfen, daß beide die Anweisungen Jesu (Mt. 7, 15—20) für die Unterscheidung der wahren und falschen Propheten befolgen, und daß beide besonders die Geldgier als Merkmal des falschen Propheten hervorheben. Dabei geht jeder ganz seinen eigenen Weg. Hermas hat es zunächst mit dem falschen, die Doctr. zunächst mit dem wahren Propheten zu thun. Die interessantesten Züge im Bild des falschen Propheten bei Hermas fehlen in der Doctr., und ebenso bei Hermas die merkwürdigsten Züge des wahren Propheten nach der Schilderung der Doctrina. Ein Verhältnis von Original und Kopie besteht hier schlechterdings nicht. Noch weniger kann die Vergleichung des guten und des bösen Genius in mand. VI, 2 mit der Schilderung des Todeswegs in Doctr. 5 beweisen, daß ein Autor unter dem Einfluß des andern gestanden habe. Ein *πρῶτον πάντων*, worauf beide Verschiedenes folgen lassen, ist Alles, worin sie übereinstimmen, man müßte denn auch die Bekanntschaft mit dem Gegensatz von Gut und Bös auf literarische Studien, statt auf Adam und Eva zurückführen.

Etwas anders verhält sichs schon mit jenem in der altkirchlichen Literatur öfter vorkommenden Ausspruch Doctr. c. 4 *οὐ διψυχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὔ*, Barn. c. 19, 5 *οὐ μὴ διψυχήσῃς, πότερον ἔσται ἢ οὔ*, Hermas vis III, 4, 3 *διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν*. Bei Barnabas und in der Doctr. steht das Wort ohne jede deutliche Beziehung. Weder vorher noch nachher ist von Gebet oder Weissagung die Rede. Die Bearbeiter der Doctr., sowohl der ältere (Lagarde rel. p. 76, 34; 77, 1) als der jüngere (const. apost. VII, 11) schaffen einen Untergrund durch Einschiebung eines *ἐν προσευχῇ σου*. Die Beziehung auf die Weissagung, welche das Wort bei Hermas zu haben scheint, kehrt bei Hippo-

lytus [1]) deutlich wieder. Aber eine literarhistorische Behauptung wird man auf diese Vorkommnisse nicht gründen dürfen. Wichtig ist erst folgende Zusammenstellung:

Herm. mand. II ed. Gebhardt-Harnack p. 74, 1—7:

πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων, τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς. πᾶσιν δίδου· πᾶσι γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τί ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσι δίκην. ὁ οὖν διδοὺς ἀθῷός ἐστιν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἁπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν, μηθὲν διακρίνων, τίνι δῷ ἢ μὴ δῷ.

Doctr. c. 1 p. 7 sq. (cf. const. apost. IV, 3):

παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων· μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῶος ἔσται. ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἱνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί κτλ. Cf. Doctr. c. 4 p. 20 (cf. Barn. c. 19, 11; Hermas sim. IX, 24, 2): *οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις.*

Daß ein literarischer Zusammenhang bestehe, muß einleuchten; wer aber der abhängige sei, ergibt sich noch nicht aus der bloßen Zusammenstellung der Sätze. Es wäre auch unerlaubt in dem *κατὰ τὴν ἐντολήν* der Doctr. [2]) einen Hinweis auf die zweite *ἐντολή* des Hermas zu finden; denn die Doctr. gibt hier eine Ausführung der als Thema vorangestellten Gebote Gottes und Christi. Aber es ist zu beachten, daß diese Ausführung aus lauter mehr oder weniger genauen Schriftcitaten besteht und unter diesen auch die mit Hermas parallelen Sätze sich finden. Es wäre eine dem Gesammtcharakter dieses Theils der Doctr. widersprechende Digression, wenn der Verfasser vorstehende Sätze ganz aus eigenen Mitteln geschaffen und nicht einer ihm irgendwie heiligen Schrift entlehnt oder nachgebildet hätte. Diese Schrift könnte dann nur der Hirt sein, welcher als eine auf Offenbarungen beruhende Schrift bekanntlich auch in der alten alexandrinischen Kirche hohes Ansehn ge-

1) Ed. Lagarde p. 172 sq. *ἵνα οὖν μή τις δυσπιστήσῃ ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις, εἰ ἄρα ἔσται ἢ οὔ κτλ.*

2) Der Ausdruck kehrt wieder c. 13 p. 48 (zweimal) cf. Ignatius ad Magn. 4.

noß. Andrerseits findet sich im ganzen Hirten kein einziger Bibelspruch auch nur annähernd so wörtlich reproducirt, wie hier eine Stelle der Doctr. reproducirt wäre, wenn der Hirt von der Doctr. abhinge. Mag der Hirt um 97—100 oder um 140 geschrieben sein, es wäre unbegreiflich, daß der römische Verfasser dieses Buchs unsere Doctr. so auffällig vor allen biblischen Büchern bevorzugt hätte.

Die völlige Unmöglichkeit aber der Annahme, daß Hermas ein verehrungsvoller Leser der Doctr. gewesen sei, ergibt sich aus folgender Erwägung. In Doctr. c. 8 wird geboten, daß die Christen nicht wie die Heuchler, d. h. die Juden und besonders die Pharisäer, am Montag und Donnerstag [1]), sondern am Mittwoch und Freitag fasten sollen [2]). Dies wird ohne alle Einschränkung und innere Begründung in einem Büchlein geboten, welches die Namen

1) Neben Epiph. haer. 16, 1 und dem Wenigen, was der alte Lightfoot, horae hebr. ed. Carpzov 1675 p. 866 cf. Meuschen Nov. T. e Talmude illustr. p. 1051; Schürer, Neutestl. Zeitgesch. 505 zu Luc. 18, 12 bemerkt, verdienen vielleicht folgende Sätze beachtet zu werden, welche ich kürzlich aus einer pariser Miscellanhandschrift (Coislin. 296 fol. 62[a]) abschrieb: *διὰ τί οἱ Ἰουδαῖοι τὴν δευτέραν* (sic) *τῶν σαββάτων καὶ τῇ πέμπτῃ νηστεύουσιν; δευτέρα σαββάτου ἐτύγχανεν εἶναι, ὅτε ὁ ναὸς ὑπὸ τοῦ Ναβουχοδονόσορ τὸ πρότερον ἐνεπρήσθη, πέμπτη δέ, ὅτε ὑπὸ τοῦ Τίτου τὸ δεύτερον ἔπαθε. πενθοῦσιν οὖν ἐπὶ τῇ ἐμπρήσει τοῦ ναοῦ κατὰ ταύτας τὰς δύο ἡμέρας κατὰ πᾶν σάββατον καὶ διὰ τοῦτο νηστεύουσιν.* Es folgt hierauf ein Excerpt aus const. apost VIII, 32 ed. Lagarde p. 269, 20—270, 5. Einen Namen des Excerptors und Zweck der Excerptensammlung weiß ich nicht anzugeben.

2) Die bisher ältesten Zeugen für diese Sitte waren Clemens str. VII, 75 (als Gegenstand mystischer Deutung für den Gnostiker); Tertull. de ieiun. 2. 10. 14; Orig. c. Cels. VIII, 22; hom. VI, 2 in Jesaiam (an beiden Stellen nur Freitag); Victorinus von Pettau, de fabrica mundi bei Routh rel. III, 456. 457; Petrus Alex. bei Lagarde, rel. iuris p. 73, 18. Nur die Alexandriner unter diesen vornicänischen Schriftstellern bezeugen ausdrücklich, daß es so feste kirchliche Regel sei. Noch zu Tertullians Zeit wollten die Katholiken des Abendlands nicht geltend lassen, daß dies Fasten am Mittwoch und Freitag verbindlich sei (de ieiun. 10). Tertullian selbst in seiner katholischen Periode bezeugt ausdrücklich, daß es außer dem jährlichen Paschafasten kein allgemein verbindliches Fasten gab de orat. 14 (al. 19) und lehrt uns ebendort, daß die nach privatem Belieben gewählten Stationstage gar nicht an bestimmte Wochentage gebunden waren cf. meine Geschichte des Sonntags S. 62 f. Ganz Irriges bemerkt Harnack zu Herm. sim. V, 1, indem er nicht einmal *statio* und *ieunium* unterscheidet. — Die frühzeitige Fixirung des Fastens am Mittwoch und Freitag in Alexandrien bestätigt die alexandrinische Herkunft der Doctr.

Christi und seiner 12 Apostel als der intellectuellen Urheber seines Inhalts an der Stirne trägt, nnd ferner in einem so kleinen Büchlein, daß Keinem, der es mit einiger Aufmersamkeit und Hochachtung gelesen hatte, dies Fastengebot unbekannt geblieben sein konnte. Nun erzählt uns Hermas sim. V, 1, 1 Folgendes: „Fastend und auf einem Berge sitzend und dem Herrn dankend für Alles, was er an mir gethan, erblicke ich den Hirten, der neben mir sitzt und zu mir sagt: Warum bist du so früh am Tage hieher gekommen? Herr, sage ich, weil ich Station habe. Er sagt: Was ist Station? Ich antworte: Ich faste, Herr. Er spricht: Was ist dies aber für ein Fasten, das ihr haltet? Ich sage: Wie ich's gewohnt war, Herr, so faste ich." Es folgt hierauf eine scharfe Verurtheilung alles gewohnheitsmäßigen Fastens. Die Erfüllung der Gebote Gottes soll das wahre Fasten sein. Wenn aber Einer einmal außer der Erfüllung der Gebote noch ein Uebriges leisten will, so muß das Fasten anders eingerichtet werden, als es in Rom zur Zeit des Hermas an jenen Stationstagen geübt wurde. Hieraus ergibt sich, daß alles regelmäßige Fasten an bestimmten Tagen in Rom selbst damals noch eine ziemlich junge Sitte war. Sonst wäre die schroffe Verurtheilung derselben durch „den Hirten" und die Frage „Was ist Station"? unbegreiflich. Ferner ergibt sich, was für noch spätere Zeit Tertullian bezeugt (vorige S. Anm. 2), daß es damals in Rom noch keine Stationen, d. h. Halbfasttage, also selbstverständlich auch noch keine vollen Fasttage (*ieiunia*) für die ganze Gemeinde gab, sondern daß der Einzelne nach freier Wahl solche Regeln sich auferlegte. Hermas sagt nicht: „wir haben", sondern: „ich habe Station, ich faste." Es ist nicht eine kirchliche Regel, sondern seine individuelle Gewohnheit, die er befolgt.

Hieraus würde an sich nicht folgen, daß der Hirt früher geschrieben sei, als die Doctr.; denn es kann sich in Alexandrien eine feste Regel des Fastens viele Jahrzehnte früher entwickelt haben, als im Abendland; und es verhält sich, wie gezeigt, in der That so. Aber mit Sicherheit ergibt sich, daß Hermas und die römische Kirche seiner Zeit nicht ein Buch gekannt und anerkannt haben können, in welchem Christus durch seine Apostel die Forderung des Fastens am Mittwoch und Freitag als ein gemeingültiges und unbedingtes Gebot hinstellt. Ist nun vorhin erwiesen, daß zwischen dem Hirten und der Doctr. ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis besteht, so bleibt nur übrig, daß der Verfasser der Doctr. den Hirten gelesen hat. Man kann meinen Beweis nicht umkehren und es für undenkbar erklären, daß der Ver-

fasser der Doctr. sich an den Hirten angelehnt habe, in welchem eine von seinen Grundsätzen so abweichende Ansicht über das Fasten vorgetragen ist. Denn erstens ist der Hirt ein dickes Buch, dessen gesammter Inhalt nicht gleichmäßig allen Gliedern eines kirchlichen Kreises, in welchem es in Ansehn stand, bekannt und genehm zu sein brauchte. Sodann aber enthält die Doctr. keine formelle Verurtheilung der im Hirten vorgetragenen Anschauung vom Fasten und Anweisungen über das Fasten. Dagegen aber würde Hermas durch sein 5. Gleichnis ein zwar sonderbar indirectes, aber formell ganz unbedingtes und bewußtes Verdammungsurtheil über das Fastengebot in Doctr. c. 8 gefällt und in der Kirche verbreitet haben, wenn er die Doctr. gekannt hätte. Dann wäre aber unbegreiflich, wie derselbe Hermas anderwärts (mand. II) von derselben Doctr. so sehr wie von keiner biblischen Schrift in Gedanke und Ausdruck sich konnte bestimmen lassen.

Wenn die Untersuchung der in der Doctr. zu Tage tretenden Zustände des Gottesdienstes uns des Gemeindelebens sowie die Vergleichung mit Barnabas uns einen *Terminus ad quem* lieferten, so die Vergleichung mit Hermas einen *terminus a quo*. Ist der Hirt um 97—100 in Rom geschrieben, und ist er unmittelbar nach seiner Abfassung durch den römischen Gemeindevorsteher Clemens an die auswärtigen Gemeinden versandt worden [1]), so hat es nichts befremdendes, daß ein wahrscheinlich alexandrinischer Christ um 110 sich mit dem Inhalt des Hirten vertraut zeigt. Es ist hier nur noch deutlicher, was in Bezug auf die damaligen Bischöfe von Antiochien und Smyrna wenigstens wahrscheinlich zu machen war [2]). Hat es sich andrerseits als unthunlich herausgestellt, die Abfassung der Doctr. in die Zeit nach 120 zu verlegen, so hat sich unverhoffter Weise ein neuer Beweis für die von mir vertretene Ansicht über die Abfassungszeit des Hirten ergeben. Die Bedeutung der Doctr. für die Geschichte des Kanons kann und soll nicht hier, sondern im 1. Theil der Geschichte des Kanons nachgewiesen werden.

VI. Zusätze zu Clemens.

Da dieser Band zur Hälfte gedruckt war, ehe es mir möglich wurde, die Pariser Bibliothek zu besuchen, so kann ich erst hier

---

1) Vis. II, 4, 3 cf. meinen Hirten des Hermas S. 75 f. und Göttinger gel. Anz. 1878 S. 49 f.

2) Cf. meinen Ignatius S. 616—621.

einige Kleinigkeiten mittheilen, welche auf den ersten Bogen ihren richtigen Platz gefunden haben würden.

1. Zu S. 24 (str. III, 95) und S. 29 (ecl. 17). Das Fragment des Acacius mit den beiden Citaten aus Clemens findet sich auch in dem Coislinianus 113 (nach Montfaucon saec. X) fol. 312[b], unter vielen anderen Excerpten, welche in eine eben hiedurch sehr erweiterte Ausgabe von *Θεοδωρήτου εἰς τὰ ἄπορα τῆς θείας γραφῆς κατ' ἐκλογήν* (fol. 287[a]) eingeschaltet sind. Sachlich sind die Abweichungen dieser alten Hs. ziemlich gleichgültig. Ich notire aus diesem Coislin. zu S. 24 *καὶ ὁ Κλήμης δὲ . . . τὴν* (ohne *τοιαύτην*) *δόξαν*, zu S. 29 *ὀγδόῳ* (ausgeschrieben). Im Fragment des Clemens selbst weicht der Coislin. von Dindorf's Text (vol. III, 461, 24 sqq.) in Folgendem ab: *θεὸς* (ohne *ὁ*) . . . . *προωντας . . . ϊδεναι ημας του* (sic) *που ειμεν ει προειμεν . . . ηκομεν . . . γενεσεως ημων αιτιος μονος ◘ θεος.*

2. Zu S. 24 (str. III, 97). Das nach Cramer aus Coislin. 23 gegebene Citat findet sich buchstäblich gleichlautend in dem Coislin. 195 fol. 54[b].

3. Zu S. 24 (str. IV, 30). In dem Coislinianus 195 fol. 34[a] sind die beiden Sätze über den Mammon deutlich geschieden. Wie ich oben vermuthete, gehört dem Clemens nur an *μαμωνᾶς ἐστιν ἡ φιλαργυρία*, das Uebrige dem Theodorus monachus.

4. Zu S. 25 (str. V, 34. 35). Die dort in der Catene des Nicephorus nachgewiesenen clementinischen Excerpte finden sich auch in dem vorhin charakterisirten Coislin. 113 fol. 368[b], und zwar nach der Reihenfolge bei Clemens. Die vier Stücke (Dind. III, 27, 23—25; 28, 4—11; 28, 18—21; 28, 25—29, 6) bilden äußerlich ein ungeschiedenes Ganze. Zur Vervollständigung der obigen Collation mögen die Lesarten des Coislin. zu den Seiten und Zeilen Dindorfs angemerkt werden: p. 27, 23 sq. *περιεκειντο* (wie Dindorf); lin. 25 *ιαουε;* ibid. fehlt *ὁ* vor *εσομενος*, p. 28, 5 *θυσιαστηριου*, lin. 7 *εκπεφυκασι*, lin. 19 *θυσιαστηριου η τραπεζα ειχεν*, lin. 20 *προθεσιν*, p. 29, 1 *τους δυο*, l. 7 *αμφοτερα.*

5. Zu S. 49 f. Nr. 4. Der größte Theil der nur in der Catene des Nicetas, nicht aber bei Anastasius und in den Parall. Vatic. dem Clemens zugeschriebenen Worte, nämlich von *οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσι* bis *βουλομένοις*, wird const. apost. IV, 3 (ed. Lagarde p. 115, 8—10) als Wort Jesu angeführt. Es gehören dazu vielleicht auch noch die in const. apost. folgenden Worte *ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως.* Es geht aber voran das außerevangelische Herrenwort Act. 20, 35. Woher aber haben die Constitutionen jenes außerkanonische Wort Jesu? Die oben S. 316

angeführte Stelle des Hermas mand. II, 5 ist keine ausreichende Grundlage, zumal da nicht „der Herr“ der Redende ist. Auch die Parallelstelle Doctr. apost. c. 1 p. 7 sq. ist doch nur entfernt ähnlich. Beachtenswerth ist allerdings, daß dem freien Citat der Constitutionen aus Act. 20, 35 nach Stellung und Sinn einigermaßen entspricht, was die Doct. dem οὐαί vorangehen läßt: μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολὴν κτλ. — Clemens Alex. ist für alles dies nicht verantwortlich zu machen. Nicetas hat vielmehr in seiner Weise das von Anastasius vollständiger aufbewahrte Wort des Clemens Al. abgekürzt, und hat dann sicherlich aus Versehn ein wiederum abgekürztes Citat aus dem clementinischen Oktateuch unmittelbar angeschlossen. Auch der bei Nicetas zum Schluß folgende Satz ὁ ἔχων — κατακριθήσεται findet sich in etwas erweiterter Gestalt const. apost IV, 3 p. 115, 19—22. Bryennios, durch dessen Bemerkung proll. p. 65 n. 4 ich auf mein Uebersehn aufmerksam wurde, schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem er auch das dem Clemens Alex. abspricht, was außer Nicetas auch Anastasius und die Parall. Vat. ihm zuschreiben.

6. Zu S. 51 Nr. 7 und 8. Beide Citate finden sich wörtlich so, wie sie oben nach Cramer wiederholt sind, auch im Coislin. 195 fol. 52[a] und 52[b]. Cf. vorige S. unter Nr. 2 und 3.

7. Zu S. 51 Nr. 9. Die pariser Hs. des Nicetas in Lucam, Coislin. 201 fol. 104[a] stimmt buchstäblich mit der wiener Hs. überein.

8. Zu S. 51 f. Nr. 10. Die eben genannte Hs. des Nicetas gibt fol. 418[a] auch dies, oben nur nach Macarius gegebene Fragment mit der Beischrift Κλήμεντος παιδαγωγοῦ. Die einzige Variante ist ein sinnloses κατήφεια des pariser Nicetas statt κατὰ φύσιν oben S. 52 Z. 5 f. Das ἀῤῥεπής Z. 8 ist dort so geschrieben.

9. Zu S. 76 Nr. 22. Statt ᾧ μυστήριον wird nicht, wie Tischendorf N. T. ed. 8 vol. II, 851 vorschlägt τὸ, sondern ὃ μυστήριον zu schreiben sein cf. oben S. 271 f.

Register

über Theil I—III der Forschungen.

I. Namen und Sachen.

Abendmahl III, 290. 291. 293—298.
Abgar I, 49. 350 ff. II, 102.
Acacius Caes. III, 24. 29. 120. 320.
Addai, Lehre des I, 90 ff. 216. 350—382.
Africanus I, 89. 333. 352. II, 31. III, 57. 173.
Agape III, 296 ff.
Aggai I, 375. 381.
Alexander v. Jerusalem III, 35. 169. 174 f.
Allegorische Auslegung I, 55. II, 94. 131. 149. III, 235.
Altes Testament, Eintheilung und Zählung der Bücher II, 45. 48. 56 f. 108. 112. III, 129. 254 f., populäre Benennung I, 91. II, 144 155. III, 94.
Amapobius (Ampullianus) II, 106.
Ambrosiaster II, 25. III, 263.
Ambrosius I, 10. II, 14. 87 f. 115 ff. 259. 266. III, 244. 263.
Ammonius, sein Diatessaron I, 1. 31—34. 99. 293, mit Tatian verwechselt I, 101. 299, angeblich Interpolator des Tatian I, 102—104, falsches Citat I, 303, der jüngere Amm. I, 34.
Amphilochius II, 235.
Anastasius Sinaita I, 34. II, 260. III, 26. 42 f. 49.
Anatolius III, 32. 177—196.
Antiochien, Sprachverhältnisse I, 40 f. II, 135, Sekten I, 288. II, 169, theol. Schule II Vorrede, III, 235.
Antiochien am Chrysoroas I, 331 f.
Antonius, Vita des II, 190. 192.
Antonius, Verfasser der Melissa III, 8.
Antichrist II, 58. 148. 175.
Aphraates I, 72—89. 92. 262. 312. 376. II, 188. 281—285. III, 275, ein anderer I, 41. II, 282.
Apokryphen I, 17. 25. III, 94. 96. 154 f. 284.
Apokryphe evangelische Traditionen I, 67. 88. 97 (cf. Ephraemi opp. gr. II, 397a). 125. 171. 179. 182. 196 f. 212. 216. 219. 240—243. 373. II, 108. 140 f. 199. 302. III, 69. 87. 289. 320 f.
Apostel, die zwölf II, 155. III, 288, = Missionare III, 298 f., „Lehre der A." III, 69. 249. 278—319, Aposteldekret II, 141. 199.
Apostelgeschichte I, 17. 91. 93. 95. III, 74.

Apostolische Constitutionen I, 236 f. III, 282 f. 320 f.
Arianismus I, 48. 376.
Arnobius iunior II, 104—109. 149. 274. III, 223. 253—256.
Athanasius III, 278. 286, Synopse desselben II, 261. III, 279, andere unechte Schriften III, 43. 188.
Athenagoras III, 60. 163. 233.
Augustinus II, 261. 265. 270. III, 244. 262—271.

Bar-Abba I, 105. 108.
Barbaren, barbarisch I, 270. II, 294. 297 cf. III. 242 f.
Bardesan I, 47. 269. 270 291. 379.
Barhebraeus I, 102. 379 f.
Barnabas III, 68. 148, Brief des B. III, 155. 293. 310—315.
Barses I, 48 f.
Basilides II, 14.
Basilius II, 127.
Beda II, 110—113. 261. II, 258. 270.
Berengaudus II, 262.
Beronike (Veronica) I, 368 f.
Bischöfe I, 380. II, 134. 171. III, 302 ff., zugleich Aebte II, 284, Priester und Hohepriester III, 249.

Carpus und Papylus I, 279.
Cassianus der Ketzer I, 7. 13. 14. 285.
Cassiodorius I, 5. 312. III, 134—138.
Catenen II, 237 ff. 269 f. III, 4—7. 15. 19 f. 197. 225—230, Anfänge dieser Literatur II, 254. III, 256. freie Verarbeitung der Quellen II, 242. III, 47. 225. 321.
Christus, Geburtstag I, 56. III, 187, Geburtsjahr I, 362 f., am Ende der Zeit erschienen II, 109. 171. 302, Genealogien I, 264 f. II, 31. 115, auch heidnischer Herkunft II, 239. 355, Dauer seines Wirkens I, 68. 261. 324, letztes Pascha I, 261, Zeit zwischen Tod und Auferstehung III, 275, Bilder Christi I, 366—370. II, 41.
Chromatius III, 238.
Chrysostomus I, 27. 40 f. II, 37. 129. III, 31. 235, *opus imperfectum* II, 25. 31. 33. 34. 55. 64. 128. 145. III, 243. 283.
Clemens Al., Herkunft III, 162, seine Lehrer 157. 165, Chronologie 165—176, Heterodoxien 140—147, Schriften s. Inhaltsverz. von III, Zusammenhang der drei Hauptwerke III, 104. 108, Plan der Stromateis 108—114, Cl. über Tatian I, 12 f. 285. II, 295, über Askese II, 186. 192, Cl. der Historiker und Grammatiker III, 57 - 61.
Clemens Romanus mit Alex. verwechselt III, 62, Brief an die Korinther III, 249. 293. 304. 309 f., Homilien und Recognitionen I, 237. II, 45. III, 63.
Commodianus II, 301 f. III. 259—262.
Crescens der Cyniker I, 274 f. 279.
Cyprianus II, 122 f. III, 259. 263, unechte Schriften II, 153. III, 284.
Cyprianus von Antiochien II, 300.
Cyrillus Hieros. I, 371. 373.
Cyrillus Alex. I, 371. III, 48. 191.

Dekalog II, 144 ff. III, 236. 279. 290.
Diatessaron s. unter Ammonius, Tatianus, Victor Cap., Evangelienharmonie und im griech. Wörterverzeichnis.
Didymus II, 10. 88. III. 11. 13. 135.
Diodorus I, 27 f.
Doketen I, 7. 13. II, 169.
Dolmetscher I, 19 cf. Epiphan. expos. fidei § 20.
Donatus der Grammatiker II, 102.

Ebed Jesu I, 100 f.
Edessa, Gründung der Kirche I, 90. 282. 350—382, erste Bischöfe 375. 377 ff., von Christus gesegnet 359 ff., politische Zugehörigkeit 375, theologische Schule 54.
Eleutherius von Tyana II, 236.
Eleutheropolis I, 378.
Elias von Salamia I, 99. 100. 293.
Enkratiten I, 7. 17. 36. 285 ff. 333 f. 345 f.
Ephraem I, 44 ff. 360. II, 266. III, 228. 275.
Epiphanius I, 20 ff. 281 ff II, 258.
Erbsünde II, 152 ff. III, 234.
Eucherius II, 258 III, 236 271 ff.
Eulogius I, 49.
Eunuch der Kandace III, 70. 148.
Eusebius über Tatian I, 1 f. 14 ff. 274 f., über Theophilus II, 1—8, über Addai I, 352 ff., über die Hypotyposen III, 131 ff, Behandlung der Quellen I, 359, über Mönche II, 187 f., über die Märtyrer I, 19, Theophanie I, 89, über Widersprüche der Evv. II, 91, über Jesaja II, 88, Einleitung II, 2, an Karpianus I, 7. 31 ff. 99, an Constantia I, 367.
Eusebius von Vercelli I, 345.
Eusebius von Cremona II, 89.
Eusebius, ein Novatianer III, 137.
Eusebius, Verf. einer Catene II, 238. 245. 252 ff.
Evangelien, Ursprung der I, 54. III, 72. 73. 83, Ordnung der Evv. I, 57. II, 138. 259. 271 ff. III, 72. 222 ff, Symbole der Evangelisten I, 56. II, 31. 254—275, Evangelientext im 2. Jahrh. I, 243—248. II, 232, die 4 Evv. neben dem Diatessaron I, 43. 56 ff., „das Evangelium" I, 56. 57. 63. 74. 91. 94. 95. 107. 238. II, 12 f. 14. 155. 162, Ev. der Gemischten und der Getrennten I, 98 f. 103—109, der Egypter I, 14. 17. III, 75, der Hebräer I, 20 ff. 124. 171. 173 346 f., codices evv. Cantabrigiensis I, 237. 248. II, 298, Fuldensis I, 1—5. 298 ff., Monacensis (X) I, 340 s. auch unter Latein. und Syrische Evangelienübersetzung.
Evangelienharmonie, keine bei den Lateinern I, 4—12, keine von Theophilus I, 8. II, 13. III, 220, keine bei den Griechen I, 30 f. 236, eine arabische I, 294—298, eine syrische der Leidensgeschichte I, 294, die Otfrid's I, 222. 325, der deutsche Tatian I, 3. 222. 299, die O. Nachtigall's I, 313—328 s. übrigens unter Ammonius, Tatian, Victor von Capua.

Fasten II, 173 f. III, 265. 290. 317 f.
Florilegien II, 235 ff. III, 7—10. 116. 120 f.
Fortunatianus II, 11.

Gelasius, Dekret des I, 5. III. 140. 201.
Gesetz, Lehre vom G. II, 144—148. III, 260, s. unter Dekalog.
Gregor d. Grosse II, 110. III, 258.
Gregor von Nyssa II, 5. 241 ff.
Griechisch bei den Syrern I, 41 ff, bei Ephräm („der Grieche") I, 59. 61 f. 270, in Palästina I, 336, Tatian's Urtheil über das Gr. I, 271 f. II, 296, Griechische Wörter im Syrischen und umgekehrt I, 271 f.

Hebräerbrief I, 93. III, 71. 83. 95. 280.
Hebräische Lehrer der Kirchenväter II, 89. III, 48 163.
Hebräische Wörter erklärt II, 95. 110. 135—138.
Hegesippus I, 348.

Helena I, 371—374.
Henoch III, 97.
Heraklit der Exeget III, 1.
Hermas III, 155. 192. 286. 293. 304. 315—319.
Hesychius Hieros. I, 30, der Kritiker I, 6, ein anderer III, 59.
Hieronymus Stridonensis, über Tatian und Ammonius I, 6 ff. 32. 34, über Theophilus I, 8. II, 3. 9—14. III, 220. 257, über Pantänus und Clemens III, 164. 169 f., über die lateinischen Exegeten II, 86—89, über die Symbole der Evv. II, 267. 271, seine Abhängigkeit von den Griechen II, 10 f. 88—104. 275—281. III, 251, sein Katalog II, 9 f., griechische Uebersetzung desselben II, 8. III, 35, Brief an Algaria II, 13. 16. 77. 97. 114. III, 205. 207 ff, Mönchsgeschichten II, 189. 190. 191, unechte Schriften und Prologe II, 26. 259 272. III, 203.
Hieronymus Alexandrinus III, 32. 180. 182—185. 197 (?). 281 A. (?).
Hieronymus der Peripatetiker III, 61.
Hilarius II, 10. 86 f. 116. 118—120. 261. III, 243. 263.
Hippolytus (resp. der Anonymus in Eus. h. e. V, 28) I, 8. 286. 379. II, 10 f. 45. 58. 61. 71. 75. 293. III, 31. 166 f. 180.

Jacobus, Bruder Jesu I, 373. III, 73 ff. 95 f, Brief des J. III, 152.
Jacobus Zebedaei III, 76 cf. I, 164 f.
Jacobus Alphaei = Levi I, 130. 308.
Jacobi Protevangelium I, 265. III, 95 f.
Jacobus Nisibenus I, 282. 312. II, 283.
Jason und Papiscus II, 142. III, 74.
Ignatius II, 32. 66. II, 101 ff. 128. III, 293. 304. 306 f. 309.
Johannes der Täufer I, 242. II, 56. III, 261.
Johannes der Apostel, virgo I, 242. II, 182, schickt von Ephesus die Apostelgeschichte I, 91, in Smyrna III, 31, tauft die Maria III, 69, Lebensende II, 56, Acten des Leucius III, 97, sein Evangelium I, 54. III, 72. 97, in Hebräische übersetzt I, 346, seine Briefe I, 92. III, 100. 152, Apokalypse I, 92. II, 71. 139. 260. III, 155.
Johannes Calybita I, 338.
Johannes Veccus III, 43.
Joseph von Tiberias I, 345 f.
Irenaeus über Tatian I, 8. 281. 284, verglichen mit Theophilus II, 33. 35. 50. 58. 123 f. 262 f. III, 218, über die Genealogieen Christi I, 265, über die kirchliche Bewahrung der hl. Bücher I, 245 f., über die 4 Evv. II, 257. 262 ff, über das Pascha III, 193 f., über Asketen II, 285 f., von Augustin citirt III, 263 cf. II, 153, die Pfaff'schen Fragmente III, 280 f. 295.
Isidorus Alexandrinus III, 32. 180.
Isidorus von Cyrrhus I, 38.
Isidorus von Sevilla III, 178 f. 236. 258. 264.
Judas, nicht beim Abendmahl I, 75. 204, sein Lebensende I, 212.
Judas, Bischof von Jerusalem I, 372.
Juden, Judenthum I, 263 ff. II, 147 f. 174 ff. III, 242. 256. 261.
Junilius I, 311.
Juvencus I, 6. II, 33. 103. 120 f. 259.
Justinus Martyr, Chronologie I, 275 ff., Verhältnis der beiden Apologien I, 279 f., über Herkunft Christi I, 265, über Elias II, 302, syrisches Fragment III, 96.

Kanon der syrischen Kirche I, 91 ff. 110. 223 f., des Theophilus II, 138—140. 154 f., des Clemens III, 131 f. 147—156.
Katholische Briefe I, 92, Ueberschriften derselben III, 100.
Kaukab (Kokaba) I, 331. 333—336.
Kelch von Glas oder Metall III, 241, ob vor dem Brod III, 296 f.

Laodicenerbrief I, 300.
Lateinische Evangelienübersetzung I, 218. 290. II, 194—230.
Leontius und Johannes II, 236. III, 7.
Leontius ein Mönch III, 21.
Leontius Bischof von Arelate II, 105.
Logoslehre II, 155. III, 144 ff. 167.
Lucas, Antiochener I, 54 f., Uebersetzer des Hebräerbriefs III, 83, ob Verfasser von Jason und Papiscus III, 74.
Lucianus v. Antiochien I, 6. II Vorrede.
Lucianus von Samosata I, 268 f. II, 297.

Macedonius der Arianer I, 48, der Mönch I, 40.
Makarius von Magnesia I, 287. 369.
Malalas II, 6. III, 57—59.
Malchus II, 137, der Mönch II, 189.
Mamertus II, 274 f.
Mani I, 47.
Marcion I, 47. 58. 153 f. 379 II, 2. 192.
Maria Davididin I, 88. 265. II, 32, 121, ob Levitin I, 89, verwechselt mit M. Magdalena I, 217.
Martinus von Tours II, 285.
Martinus von Bracara III, 188.
Märtyrer II, 166 f. 182.
Martyrologium, altes syrisches I, 330.
Maximus Confessor III, 7. 39 ff. 74. 77.
Melissa III, 8.
Menschensohn II, 49. 58. 170.
Millenium I, 92. III, 127.
Minucius Felix II, 126.
Mönchthum II, 183—193. 284 ff. III, 270.
Moses, assumtio III, 96. 255.
Muratorisches Fragm. I, 9 f. II, 46. 263. 299.

Nana II, 290.
Nicephorus CP. III, 33 f. 36.
Nisibis I, 282.
Novatianus II, 125. 300. III, 64.
Notker II, 114.

Origenes über Tatian I, 13. 235, Quelle des Hieronymus II, 11. 275—281, anderer Lateiner I, 86 f., verglichen mit Theophilus II, 38. 41. 45. 53 54. 55. 67. 70. 103 129—132. III, 224, Verhältnis zu Clemens III, 38 (?). 141. 171, über das Pascha III, 32. 37. 181, über Petrus II, 291, über Ordnung Evv. III, 223, von Augustin erwähnt III, 263.
Osterfeier und Streit darüber I, 211 f. 262. 380. III, 32 ff. 37. 177—196.

Palut I, 375. 377 f. 381.
Paneas I, 367. 369. II, 41.
Pantaenus III, 64 ff. 77 f. 128. 157. 161.
Papias II, 56. III, 73. 178.
Paradies II, 150 f. III, 26 s. auch παράδεισος.
Paulus, Benjaminit I, 56, seine Briefe I, 6 f. 16. 17. 91. 93. 291. III, 1. 148 f., Bilder des P. I, 367 f.
Pelagius II, 26 f.
Peregrinus I, 278.
Perikopen I, 330. 337 ff.
Perpetuus III, 190. 193. 241.
Petrus in Antiochien III, 57. 68, in Rom III, 72. 83. 100, schickt von Rom die Briefe des Paulus I, 91, gekreuzigt I, 56. 242, das Fundament der Kirche I, 163 f. 243 f. II, 291. III, 250, zweiter Brief II,

154. III, 153 f., Apokalypse III, 127, die arabische III, 74. 155 f., Predigt des Petrus III, 155, Lehre des P. und Urtheil des P. III, 285.
Philo von Carpasium II, 240.
Photius II, 8. III, 35. 65. 105—107. 131.
Pius, unechte Briefe III, 187, 189 f, 192.
Polychronius II, 254.
Presbyter III, 93. 157—160. 308 f.
Priester I, 380. II, 134. 182. III, 249.
Procopius II, 239. 253.
Propheten III, 291. 300 ff.

Rabanus II, 113.
Rabbula I, 105. II, 190.
Rahel II, 95. 123. III. 241. 261.
Rhodon I, 280. 286.
Rufinus I, 2. III, 65. 130. 140.

Sabbathgebot II, 145. 148. III, 280.
Sanchuniathon III, 48,
Scythopolis I, 19. 336. 345. 346 f.
Sedulius I, 6. II, 258. 260.
Seligpreisungen III, 237.
Serapion von Antiochien I, 377. II, 169.
Severus von Antiochien I, 26. 125.
Severianer I, 27. 287.
Siebenfacher Geist II, 139. III, 53. 93. 98. 238.
Siebenzig Jünger I, 148. 352 366. III, 68 148.
Sinne, die fünf II, 45. 58 f. III, 238.
Symmachus II, 191.
Syrer und Syrisches im Abendland I, 310—313, Syrisch (aramäisch) in Palästina I, 18 f. 336 f. 339. 346. II, 294 f., bei Antiochien I, 40 f., Cyrrhus I, 39. 42 f., Zeugma I, 43, Samosata II, 297.
Syrische Evangelienübersetzungen I, 220 ff. 235, Syrus Curet. I, 106 f. 223. 248. 292. II, 232. 273, Peschitta I, 63 ff. 208. 221. 223 f. 229 f. 339, Heracleensis I, 46. 60. 294, Evangeliarium Hieros. I, 329—345, jüdisch-aramäische Uebersetzungen I, 345 ff.

Tatian, syrischer Herkunft I, 268—272. II, 293—298, Lebensgang I, 272—284, Ketzer und Sektenstifter I, 7. 8. 17. 35 f. 98. 276 f. 284 ff., als orthodox angesehn I, 9. 38. 282. 288. II, 293, ob Lehrer des Clemens I, 12. 281. III, 163, seine Griechenrede I, 6. 8, 12. 16. 270. 274 ff., die evangel. Citate darin I, 290 cf. I, 13, über die Thiere I, 274, die Probleme I, 9. 281. 286. 289. II, 293, von der christl. Vollkommenheit I, 13. 284, sein Diatessaron, ein syrisches Buch I, 17 f. 39 ff. 70. 238. II, 292 II, 298 f., von Ephräm commentirt I, 44 f. II, 287, in Edessa gebraucht I, 44—72. 94 f. 222 f., bei Cyrrhus I, 35 ff., von Aphraates I, 72—89, den Griechen und Lateinern fast unbekannt I, 5—31. 236 f. 298, seine Geschichte bei den Syrern I, 110, Varianten I, 76, Verhältnis zu Syrus Cur. I, 222 f. 225 ff. 232 ff. 232 ff., zum griech. Text I, 230 f. 232. 236. 248. 290, Abfassungszeit I, 284, dogmatischer Charakter I, 38. 70 ff. 263—267, Defecte I, 70 f. 84. 243, Anordnung I, 249—263, kirchlicher Zweck I, 5. 238, Tatian's Bearbeitung der paulinischen Briefe I, 7. 16. 291.
Taufe III, 290. 308.
Tertullianus II, 125. 301. III, 152. 234. 257. 262. 263 (A. 6). 317.
Thaddaeus (s. Addai) I, 49. 366.
Theodas III, 125.
Theodoret I, 35—44. 264. 285. 320.
Theodorus von Heraclea II 10. 32, 128. III, 227.

Theodori epitomae III, 129.
Theodotus der Valentinianer III, 117. 123.
Theognostus III, 130.
Theophilus Antioch., als Heide geboren II, 33, Zeit II, 122 f., die Bücher an Autolykus II, 1. 123. 235, das 3. Buch selbständig II, 8, verglichen mit dem Evangeliencommentar II, 132—156. 159. 164. 181. 199. 220. 230. 233, Schrift gegen Hermogenes II, 1. 125. 139, gegen Marcion II, 2. 124, de historiis II, 6 (III, 58. 59), über das Hohelied II, 7. 239 ff., über Proverbien II, 10. 256, Evangeliencommentar II, 10—233. III, 198—277, andere Schriften im Abendland II, 8 f. 123—126.
Theophilus Alex. II, 7. 9. 18. 64. 235 ff. III, 205. 230.
Theophilus Caesar. II, 234. III, 205.
Theophilus des Lucas III, 204.
Theophilus, ein vorchristlicher II, 6.
Titus von Bostra II, 70. 72.
Tricentius III, 191.
Trinität s. unter *τριάς*.

Valentinianer II, 36. 37. 142. III, 117. 123 ff. 236. 238.
Victor von Rom III, 167. 187.
Victor von Capua I, 1—5. 222. 298 ff.
Victorinus von Pettau II, 13. 21. 87. 268 f. 274. III, 129. 203. 258 (A. 2). 263.
Virginität II, 182. 185.

Zacharias von Chrysopolis I, 299. II, 16. III, 208—211.
Zahlensymbolik II, 143. 145 f. 160. III, 218. 236. 264 f.
Zephyrinus von Rom I, 377.
Zinsen II, 183.

II. Griechische Wörter.

ἀββᾶ I, 41.
ἄγγελος = Maleachi II, 71.
ἀναγράφειν III, 74.
ἀρχαῖος II, 153.
ἀρχεῖα I, 354.
ἀσκητής II, 185 f.
ἀσύγχυτος II, 166.
Ἀσσυρία, Ἰτουρία, Ἀσσύριος I, 268 f.
Βηθλεέμ II, 33. 110. 137. III, 227.
βίος, βιωτικός II, 177. III, 245.
Γουβᾶς I, 40.
διάλεξις III, 44.
διὰ πέντε I, 2. 22.
διὰ τεσσάρων I, 2. 33. 94. 98 f. 104. 239. II, 299.
διάφορος II, 1.
δίδραχμον, δίδραγμα II, 51 f.
ἐγκράτεια II, 186.
ἐκδοχή III, 64.
ἐπισκοπή III, 94. 175.
εὐνουχία II, 186.
εὐχαριστία III, 297.
καθολικός II, 173. III, 95.
κατηχεῖν, κατηχητικός II, 2—5.
κοσμικός II, 178. III, 245.
μακάριος III, 160.
μαραναθά III, 294.
μεταφράζειν I, 291.
μετεωροπόρος III, 50.
μιξοβάρβαρος I, 41.
μονάζειν II, 192.
μοναχός II, 187—193. III, 270 f.
ὁμοούσιος I, 376. III, 40. 139.
ὀνομαζόμενος = *λεγόμενος* I, 24.
οὐκ οἶδ' ὅπως I, 14 f.
παράδεισος I, 214. II, 136.
παράδοσις II, 162.
παρακαλεῖσθαι I, 78 f. 132. 177.
παρέλκειν III, 71.
πάσχα II, 60. 136.
πεντηκοστή III, 237.

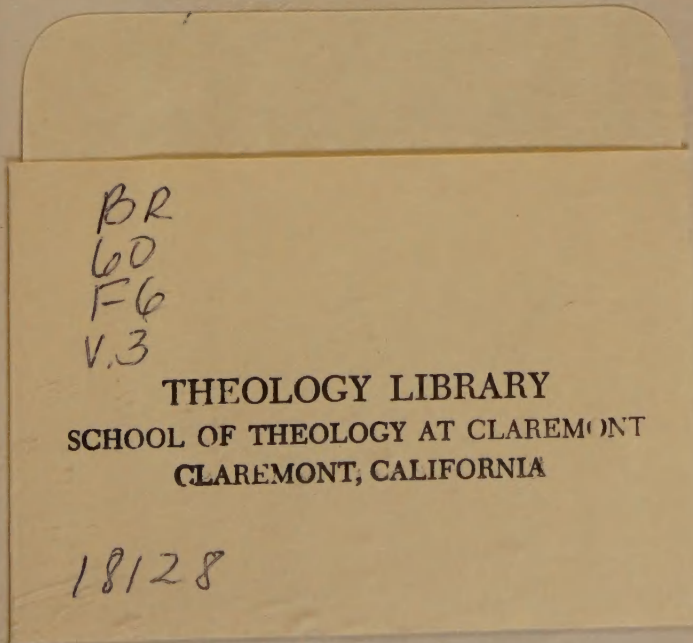
πνεῦμα = verstorbener Mensch III, 160.
πνευματόφορος II, 139 f.
πρεσβύτερος II, 129. III, 157 ff.
προπάτορες III, 254.
σάββατον II, 135.
σιτία III, 291.
σοφιστής I, 273.
στοιχειώδης II, 2.
Σύρος I, 12. 40. 43. 269. II, 294—297.
συναγωγή I, 154. 335. 372. II, 164 f.
ταχυδρόμος I, 363.
τετραευαγγέλιον I, 104.
τριάς II, 143. III, 220. 231—234. 261.
τύπος II, 150.
ὑποτύπωσις III, 130.
φῶς ἐκ φωτός I, 376.
χριστιανός, χριστιανικός II, 181.
χωρεπίσκοποι I, 42.
ὡσαννά III, 52. 294.

III. Lateinische Wörter.

devotus III, 248
dispensator II, 161. 230.
evangelicus III, 257.
gentilis, gentilitas II, 176 f. III, 245 f.
inoperari III, 14.
mendicare II, 78. III, 213.
originale peccatum II, 153. III, 246.
ovile II, 223.
paganus II, 178 ff. III, 246.
papa III, 183.
sacerdos II, 134. 182. III, 249.
saeculum, saecularis II, 177. III, 245 f.
sanctus III, 250.
septiformis spiritus II, 139.
simpliciores III, 256.
spiritalis III, 244. 247 f.
tabellarius, tabularius I, 364.
uxorata II, 101.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

18128


BR
60
F6
V.3
THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA
18128